

دبرائش دوم

ترجمہ و شرح
نہایت الحکمت

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد اول

دکتر علی شیروانی

ترجمہ و شرح

نہایت الحکمت

جلد اول

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

علی شیروانی

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

سرشناسه	: شیروانی، علی، ۱۳۴۲ -
غزلان قرار دادی	: نهایت الحکمه شرح
هتلان و نام پدیدآور	: ترجمه و شرح نهایت الحکمه، علامه سید محمدحسین طباطبائی / علی شیروانی
وضعیت ویراست	: [ویراست ۲]
مشخصات نشر	: قم: دار الفکر، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	: چ نمودار،
شابک	: (ج ۱) 978-964-2611-05-8
وضعیت فهرست نویسی	: فیا
یادداشت	: کتابخانه
موضوع	: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۲۶۰. نهایت الحکمه... نقد و تفسیر.
موضوع	: فلسفه اسلامی
شناسه الزوجه	: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۲۶۰. نهایت الحکمه شرح
رقع بندی کنگره	: ۱۲۸۶ ش ۶، ۹۰۳ ن ۱۳۹۲/ BBR
رقع بندی دیوبند	: ۱۸۹/۱
شماره کتابتاسی ملی	: ۱۰۵۴۵۸۹



انتشارات دار الفکر

مطالع شخص: مرحوم حضرت حجت الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانازره

ترجمه و شرح نهایت الحکمه (جلد اول / ویرایش دوم)

مؤلف: علامه سید محمد حسین طباطبائی

مترجم: دکتر علی شیروانی

ناشر: انتشارات دار الفکر

چاپخانه: تنس، قم

نوبت چاپ: دوم، تابستان ۱۳۸۷

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۱۱-۰۵-۸ ISBN : 978-964-2611-05-8

انتشارات دار الفکر

تهران - خیابان صفائیه، جنب مدرسه امیرالمؤمنین (ع)، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵۴۴ - ۷۷۳۳۶۵۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴

تهران - خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهید زاهدی زاهدی

روبروی اداره پست، پلاک ۲۳۸ - تلفن ۸۹۲۷ - ۶۶۴ - ۶۶۶۰۹۳۵۲ - فاکس ۶۶۶۷۷۶۲۰

کتابه حقوق برای ناشر محفوظ است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مندرجات

پیشگفتار.....	۱۹
سیمای علامه طباطبائی بر صحیفه خاطرات.....	۲۱
سخن مقام معظم رهبری در وصف علامه طباطبائی (ع)	۲۲
بیانات حجت الاسلام والمسلمین موسوی همدانی.....	۲۳
دو خاطره از علامه طباطبائی (ع) از زبان استاد محمد تقی جعفری.....	۲۷
بیانات علامه سید محمد حسین تهرانی در معرفی علامه طباطبائی (ع).....	۲۹
اندرزهایی از حضرت علامه (ع) به نقل از آیت الله حسن زاده آملی.....	۳۵
پای سخن استاد جعفر سبحانی.....	۳۶
گفتاری از حضرت آیت الله جوادی آملی.....	۳۶
اخلاق حضرت علامه (ع) از زبان دکتر احمد احمدی.....	۳۷
دورنمایی از سلوک اخلاقی حضرت علامه (ع) از زبان آیت الله امینی.....	۴۱
مقدمه ورود در فلسفه.....	۴۷
اصل واقعیت غیر قابل تردید است.....	۴۷
نیاز به فلسفه.....	۵۱
بحث های فلسفی مبتنی بر برهان است.....	۵۲
مسائل فلسفی کلی است.....	۵۴
نتایج بحث.....	۵۷
نتیجه نخست: فلسفه عام ترین دانش هاست.....	۵۷

نتیجه دوم: محمول قضایای فلسفی یا به تنهایی مساوی یا موجود

- مطلق است و یا به ضمیمه مقابلش مساوی با آن می باشد ۶۰
نتیجه سوم: قضایای فلسفی به نحو عکس الحمل بیان می شوند ۶۲
نتیجه چهارم: آگاهی از مسائل فلسفه مطلوب بالذات است ۶۳
نتیجه پنجم: براهین فلسفی همگی براهین اثباتی هستند ۶۵

مرحله اول

احکام کلی وجود

- فصل اول: اشتراک معنوی وجود ۷۱
بررسی نظریه اشتراک لفظی وجود میان ماهیات گوناگون ۷۲
بررسی نظریه اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن ۷۴
فصل دوم: اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت ۷۷
مقدمه نخست: هر یک از اشبای واقعی دارای دو حیثیت ۷۷
مقدمه دوم: حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است ۷۸
مقدمه سوم: وجود و ماهیت هر دو نمی توانند اصیل باشند ۷۹
برهان اصالت وجود ۸۰
بررسی شبهات وارد شده بر نظریه اصالت وجود ۸۲
شبهه نخست و پاسخ آن ۸۲
شبهه دوم و پاسخ آن ۸۴
شبهه سوم و پاسخ آن ۸۷
نقد نظریه اصالت ماهیت ۸۸
نقد نظریه محقق دوانی مبنی بر اصالت وجود
در خصوص واجب و اصالت ماهیت در حوزه ممکنات ۸۹
فروع اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت ۹۱
۱. وجود در تمام حمل های ماهوی حیثیت تفهیده است ۹۱
۲. وجود به هیچ یک از احکام ماهیت متصف نمی شود ۹۶
۳. وجود جزء چیزی نیست ۹۹

۲. صفات وجود بیرون از ذات وجود نیستند.....	۱۰۱
۵. انصاف موجودات خارجی به وجود پندی تقسیم است.....	۱۰۱
۶. عروض وجود بر ماهیت.....	۱۰۲
۷. نفس الامر و ملاک صدق قضایا.....	۱۰۶
۸. مسلوب بودن وجود با شئییت.....	۱۱۳
۹. حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد.....	۱۱۵
۱۰. حقیقت وجود صورت عقلی ندارد.....	۱۱۷
فصل سوم: وجود یک حقیقت تشکیکی است.....	۱۲۰
اصل کثرت یک امر بدیهی است.....	۱۲۰
کثرت ماهوی.....	۱۲۲
کثرت وجودی.....	۱۲۴
آیا وجود حقیقت واحد است یا حقایق متباین به تمام ذات؟.....	۱۲۵
فروع تشکیکی بودن حقیقت وجود.....	۱۲۸
۱. تمایز مراتب وجود به نفس ذاتشان است.....	۱۲۸
۲. اطلاق و تقید در مراتب وجود.....	۱۲۸
۳. ترکیب مراتب وجود از هستی و نیستی یک ترکیب واقعی نیست.....	۱۳۱
۴. قیود هر مرتبه از مراتب وجود تابع جایگاه آن مرتبه است.....	۱۳۲
۵. وجود دو حاشیه دارد.....	۱۳۳
۶. انحاء سه گانه تخصص وجود.....	۱۳۳
فصل چهارم: پاره‌ای از احکام عدم.....	۱۳۵
تمایزی در عدم نیست.....	۱۳۵
تمایز در اعدام مضاف.....	۱۳۶
حکم به علویت در اعدام.....	۱۳۷
تمایز در عدم مقید.....	۱۳۸
یک اشکال درباره اعتبار «عدم عدم».....	۱۴۰
پاسخ به اشکال فوق.....	۱۴۰
یک اشکال نسبت به قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود».....	۱۴۱

۱۴۳	پاسخ به اشکال فوق
۱۴۵	چند اشکال دیگر نسبت به چند قضیه دیگر
۱۴۶	پاسخ به اشکال های فوق
۱۴۷	فصل پنجم: در وجود تکرار نیست
۱۴۷	یک موجود نمی تواند دو وجود داشته باشد
۱۴۸	تحقق دو چیزی که از هر جهت مثل یکدیگرند محال است
۱۴۸	نتیجه بحث
۱۴۹	بیان نخست برای ترجیه جواز اعاده معدوم
۱۵۰	نقد و بررسی بیان نخست
۱۵۲	بیان دوم برای ترجیه جواز اعاده معدوم
۱۵۲	نقد و بررسی بیان دوم
۱۵۳	ادله استحالة اعاده معدوم بعینه
۱۵۳	دلیل اول
۱۵۴	دلیل دوم
۱۵۵	دلیل سوم
۱۵۶	دلیل چهارم
۱۵۶	احتجاج متکلمان بر جواز اعاده معدوم و نقد آن

مرحله دوم

وجود مستقل و رابط

۱۶۱	فصل اول: تقسیم وجود به مستقل و رابط
۱۶۵	فروع بحث وجود رابط
۱۶۵	۱. ظرف تحقق نسبت همان ظرف تحقق طرفینش است
۱۶۶	۲. لزوم اتحاد میان طرفین وجود رابط
۱۶۶	۳. در حمل های اولی و هلیات بسیطه رابط وجود ندارد
۱۶۷	۴. عدم رابط تحقق ندارد
۱۶۹	۵. وجود رابط ماهیت ندارد

فصل دوم: نحوه اختلاف وجود رابط و مستقل.....	۱۷۰
نتایج بحث.....	۱۷۱
فصل سوم: تقسیم وجود نفسی به وجود لنفسه و وجود لغیره.....	۱۷۳

مرحله سوم

تقسیم وجود به ذهنی و خارجی

فصل اول: تقسیم وجود به ذهنی و خارجی.....	۱۷۹
در دلیل بر ثبوت وجود ذهنی.....	۱۸۱
بیانی در تکمیل دو برهان یادشده.....	۱۸۲
ابطال قول به اضافه.....	۱۸۳
ابطال قول به اشباح محاکی.....	۱۸۴
ابطال قول به اشباح غیر محاکی.....	۱۸۵
نتایج بحث.....	۱۸۶
۱. ماهیات ذهنی مندرج در مقوله خارجی خود نیستند.....	۱۸۶
۲. وجود ذهنی یک وجود قیاسی است.....	۱۹۳
۳. حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی آید.....	۱۹۹

مرحله چهارم

مواد قضایا (وجوب، امکان و امتناع)

فصل اول: هر مفهومی یا واجب است یا ممکن است و یا ممتنع.....	۲۰۳
مواد ثلاث تعریف حقیقی ندارند.....	۲۰۵
یک اشکال در مورد «امکان».....	۲۰۷
پاسخ از اشکال مذکور.....	۲۰۹
فروع بحث.....	۲۱۰
فرع اول: موضوع امکان ماهیت است.....	۲۱۰
فرع دوم: امکان قابل انفکاک از ماهیت نیست.....	۲۱۲
فرع سوم: امکان از معقولات ثانیة فلسفی است.....	۲۱۴

۲۱۹.....	چند تنبيه
۲۱۹.....	تنبيه اول: اصطلاحات گوناگون ضرورت
۲۲۰.....	تنبيه دوم: اصطلاحات گوناگون امکان
۲۲۸.....	تنبيه سوم: مواد سه گانه اختصاص به هليات بسيطه ندارند
۲۲۹.....	فصل دوم: تقسيم هر يك از مواد سه گانه به «مابالذات»، «مابالغير» و
۲۳۰.....	اقسام مابالذات و مابالغير
۲۳۱.....	امكان بالغير، محال است
۲۳۴.....	اقسام مابالقياس
۲۳۸.....	نتايج بحث
۲۳۹.....	فصل سوم: ماهيت واجب الوجود بالذات همان وجودش است
۲۴۰.....	دو برهان بر اين كه واجب تعالى ماهيت ندارد
۲۴۴.....	واجب الوجود بالذات بالاترين مرتبه هستي است
۲۴۶.....	يك پاسخ به چند اعتراض
۲۵۱.....	وجود براي واجب بالذات ضرورت ازلي دارد
۲۵۳.....	فصل چهارم: واجب الوجود بالذات، از تمام جهات واجب الوجود است
۲۵۴.....	دو دليل بر اثبات اين مدعا
۲۵۹.....	نتايج بحث
۲۶۳.....	فصل پنجم: شيء تا واجب نگردد به وجود نمي آيد و قول به اولويت باطل است
۲۶۳.....	رجحان وجود يا عدم براي ماهيت نياز به علت بيروني دارد
۲۶۵.....	يك اشكال و پاسخ
۲۶۶.....	بررسي قول به اولويت
۲۶۷.....	اقسام اولويت
۲۶۸.....	اشاره به پارامي از نظرات قائلين به اولويت
۲۶۹.....	دليل اول بر فساد قول به اولويت
۲۷۱.....	دليل دوم بر فساد قول به اولويت
۲۷۲.....	قضايائي كه جهتشان اولويت است برهاني نيستند
۲۷۳.....	يك تنبيه درباره ضرورت به شرط محمول

فصل ششم: در بیان نیاز ممکن به علت و این که

۲۷۵.....	علت نیاز به علت، امکان است نه حدوث
۲۷۶.....	دو دلیل بر این که ملاک نیاز به علت امکان است
۲۸۰.....	دلیل متکلمان بر نقش حدوث در نیازمندی به علت
۲۸۳.....	بررسی پاسخ های متکلمان از قدیم بودن زمانه
۲۸۵.....	تنبيه: بررسی حکم عقل به توقف عدم ماهیت بر علت
	فصل هفتم: ممکن همان گونه که در حدوثش نیاز به علت دارد
۲۸۸.....	در بقائش نیز محتاج به علت است
۲۹۰.....	فصل هشتم: پارهای از احکام ممنوع بالذات
۲۹۵.....	پاسخ به سه شبهه
۳۰۴.....	سخنی در پایان

مرحله پنجم

ماهیت و احکام آن

۳۰۹.....	فصل اول: ماهیت در مرتبه ذاتش نه «موجود» است و نه «غیر موجود»
۳۱۳.....	فصل دوم: اعتبارات ماهیت
۳۱۵.....	کلی طبیعی
۳۱۸.....	فصل سوم: کلی و جزئی
۳۱۸.....	تفسیر صحیح کلیت
۳۱۹.....	تفسیر دیگری برای کلیت
۳۲۰.....	بررسی نظریه فوق
۳۲۱.....	دفع یک توهم
۳۲۲.....	تمیز و انحاء گوناگون آن
۳۲۳.....	تشکیک در ماهیت راه ندارد
۳۲۳.....	جزئیت یا تشخیص
۳۲۹.....	فصل چهارم: ذاتی و عرضی
۳۲۹.....	محمول بالغنیمه و خارج محمول

۳۳۰	ویژگی های مفاهیم ذاتی.....
۳۳۲	پاسخ به یک اشکال.....
۳۳۴	فصل پنجم: جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها.....
۳۳۴	تعریف نوع، جنس و فصل.....
۳۳۵	تقسیم جنس و فصل به قریب و بعید.....
۳۳۵	تقسیم جنس و نوع به عالی، متوسط و سافل.....
۳۳۶	فرق میان جنس و ماده.....
۳۳۸	فرق میان فصل و صورت.....
۳۳۹	تقوم جنس به فصل، و نحوه آن.....
۳۴۰	در اشکال نسبت به علت بودن فصل برای جنس و پاسخ به آنها.....
۳۴۲	نتایج بحث.....
۳۴۷	فصل ششم: برخی از احکام فصل.....
۳۴۷	۱. فصل منطقی.....
۳۴۸	۲. فصل اشتقاقی.....
۳۴۸	فصل اخیر تمام حقیقت نوع است.....
۳۴۹	فصول ماهیات جوهری، به حمل اولی، جوهر نیستند.....
۳۵۱	یک اعتراض.....
۳۵۲	پاسخ به اعتراض یادشده.....
۳۵۶	فصل هفتم: برخی از احکام نوع.....
۳۵۷	اجزای نوع در خارج با یک وجود موجود می شوند.....
۳۵۸	فرق میان مرکب حقیقی و مرکب اعتباری.....
۳۵۹	هر یک از انواع مجرد منحصر در یک فردند.....

مرحله ششم مقولات دهگانه

۳۶۵	فصل اول: مقولات و شمار آنها.....
۳۶۷	چند نکته.....

تعداد مقولات	۳۶۹
بررسی نظریهٔ عمر بن سهلان دربارهٔ شمار مقولات	۳۷۱
بررسی نظریهٔ شیخ اشراق دربارهٔ تعداد مقولات	۳۷۱
فصل دوم: در تعریف جوهر و این که جوهر جنس ماهیات زیرینش است	۳۷۳
تعریف رسمی جوهر و عرض	۳۷۳
وجود جوهر و عرض در خارج بدیهی است	۳۷۶
در دلیل بر جنس بودن جوهر	۳۷۸
دلیل نخست	۳۷۸
دلیل دوم	۳۷۹
مناقشه در دلیل دوم	۳۷۹
فصل سوم: اقسام نخستین جوهر	۳۸۲
طرح حکمای مشاء در تقسیم جوهر و نقد آن	۳۸۳
طرح صدرالمتألهین در تقسیم جوهر و نقد آن	۳۸۴
فصل چهارم: ماهیت جسم	۳۸۷
نظریه‌های دانشمندان دربارهٔ حقیقت اجسام بیرونی	۳۸۸
۱. نظریهٔ متکلمان	۳۸۸
۲. نظریهٔ منسوب به نظام	۳۸۹
۳. نظریهٔ منسوب به «ذی‌مقراطیس»	۳۸۹
۴. نظریهٔ منسوب به شهرستانی	۳۹۰
۵. نظریهٔ منسوب به افلاطون	۳۹۰
۶. نظریهٔ منسوب به شیخ اشراق	۳۹۰
۷. نظریهٔ ارسطو و بزرگان از حکمای مسلمان	۳۹۱
نقد و بررسی نظریات یاد شده	۳۹۲
بررسی نظریهٔ متکلمان	۳۹۲
بررسی نظریهٔ نظام	۳۹۵
بررسی نظریهٔ ذی‌مقراطیس	۳۹۵
بررسی نظریهٔ شهرستانی	۳۹۷

۳۹۷	بررسی نظریه افلاطون
۳۹۸	بررسی نظریه شیخ اشراق
۴۰۱	بررسی نظریه ارسطو
۴۰۳	فصل پنجم: ماهیت ماده و اثبات وجود آن
۴۰۵	پاسخ به چند اشکال
۴۱۵	فصل ششم: ماده و صورت جسمی ملازم با یکدیگرند و از هم جدا نمی شوند
۴۱۵	دو برهان بر عدم انفکاک ماده از صورت
۴۱۹	دو برهان بر عدم انفکاک صورت جسمی از ماده
۴۲۲	حرکت جوهری عالم ماده رو به سوی تجرد دارد
۴۲۵	فصل هفتم: اثبات صورت های نوعی
۴۲۵	دلیل نخست بر اثبات صورت های نوعی
۴۲۸	دلیل دوم
۴۳۱	سخنی در پایان
۴۳۳	فصل هشتم: کمیت [مچندی]
۴۳۵	فصل نهم: اقسام کمیت
۴۳۵	دو تعریف برای کمیت متصل
۴۳۶	کمیت منفصل
۴۳۷	اقسام کمیت متصل
۴۳۸	وجود خارجی اقسام گوناگون کمیت
۴۳۸	انواع مقوله کمیت
۴۴۰	فصل دهم: احکام کمیت
۴۴۰	حکم نخست
۴۴۱	حکم دوم
۴۴۳	حکم سوم
۴۴۴	حکم چهارم
۴۴۵	حکم پنجم
۴۴۶	حکم ششم

۲۴۸	فصل یازدهم: کیفیت [هیگونی] و اقسام نخستین آن
۲۵۰	فصل دوازدهم: کیفیات محسوس
۲۵۰	مُبصرات [دیدنی‌ها]
۲۵۲	مسموعات [شنیدنی‌ها]
۲۵۳	ملوقات [چشیدنی‌ها]
۲۵۳	مشمومات [بوی‌ها]
۲۵۴	ملمومات [= کیفیات قابل لمس]
۲۵۵	فصل سیزدهم: کیفیات مختص به کمیات
۲۵۵	اقسام کیفیات مختص به کمیات
۲۵۷	قسم نخست
۲۵۸	قسم دوم
۲۶۱	قسم سوم
۲۶۲	چند نکته
۲۶۲	فصل چهاردهم: کیفیات استعدادی
۲۶۲	تعریف کیفیت استعدادی
۲۶۲	انواع کیفیت استعدادی
۲۶۵	خارج بودن قوه بر فعل از اقسام کیفیت استعدادی
۲۶۷	استعداد از چه مقولهای است؟
۲۶۸	فصل پانزدهم: کیفیات نفسانی
۲۶۹	اراده
۲۷۳	چند نکته
۲۷۳	قدرت
۲۷۵	علم
۲۷۶	خلق
۲۷۷	اصول اخلاق
۲۷۸	خلق‌های مربوط به قوه شهوت
۲۷۹	خلق‌های مربوط به قوه غضب

۴۷۹	خلق‌های مربوط به عقل
۴۸۰	عدالت
۴۸۱	چند نکته
۴۸۱	لذت و آلم
۴۸۲	اقسام لذت و آلم
۴۸۶	فصل شانزدهم: اضافه
۴۸۶	بحث نخست: مقولات نسبی عین نسبت نیستند
۴۸۸	بحث دوم: تعریف مقوله اضافه
۴۹۰	بحث سوم: نحوه وجود اضافه در خارج
۴۹۱	بحث چهارم: طرفین اضافه ملازم یکدیگرند
۴۹۴	بحث پنجم: تقسیمات اضافه
۴۹۶	فصل هفدهم: این [=کجایی]
۴۹۶	بحث نخست: بررسی نظریات فلاسفه درباره مکان
۵۰۱	بحث دوم: تعریف این
۵۰۱	بحث سوم: تقسیمات این
۵۰۳	فصل هجدهم: متی [=چه گاهی]
۵۰۶	فصل نوزدهم: وضع [=نهاد]
۵۰۷	در اصطلاح دیگر برای وضع
۵۰۹	فصل بیستم: چده [=داشت]
۵۱۱	فصل بیست و یکم: مقوله ان یفعل [=کنش] و ان ینفعل [=کنیدن یا پذیرش]
۵۱۲	ویژگی‌های مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل»
۵۱۴	مناقشه در وجود خارجی مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل»
۵۱۵	پاسخ به مناقشه فوق

مرحله هفتم

واحد و کثیر

۵۱۹	فصل اول: تقسیم موجود به واحد و کثیر و بداهت مفهوم وحدت و کثرت
-----	-------	---

۵۲۲	تنبيه: وحدت مساوق با وجود است
۵۲۲	يك اشكال
۵۲۳	پاسخ به اشكال
۵۲۵	وحدت، دارای حقيقت خارجي است
۵۲۷	فصل دوم: اقسام واحد
۵۲۸	اقسام واحد خصوصي
۵۳۰	اقسام واحد عمومي
۵۳۰	اقسام واحد غير حقيقي
۵۳۳	فصل سوم: «اين هماني» همان حمل است
۵۳۴	حمل ذاتي اولي و حمل شايع صناعي
۵۳۶	يك نکته
۵۳۸	حمل حقيقت و رقيقت
۵۳۹	فصل چهارم: اقسام حمل
۵۳۹	حمل موافات و حمل اشتقاق
۵۴۰	حمل بثي و غير بثي
۵۴۰	حمل بسيط و مرکب
۵۴۱	پاسخ به اشكال وارد شده بر قاعده فرعي
۵۴۳	فصل پنجم: غيريت و اقسام آن
۵۴۳	غيريت ذاتي يا تقابل
۵۴۴	مثلا با يکديگر تقابل ندارند
۵۴۵	رابطه ميان تقيض لازم و خود ملزوم
۵۴۶	غيريت غير ذاتي
۵۴۶	اقسام تقابل
۵۴۸	فصل ششم: تقابل تناقض
۵۵۱	تقابل تناقض تنها در ذهن است
۵۵۲	ميان متناقضين واسطه وجود ندارد
۵۵۲	تقيضان در صدق و کذب باهم جمع نمي شوند

۱۸ □ ترجمه و طرح نه‌ایه الحکمه / ج ۱

- فصل هفتم: تقابل عدم و ملکه ۵۵۵
- فصل هشتم: تقابل تضایف ۵۵۸
- پاسخ به یک اشکال ۵۵۸
- متضایفان همتای یکدیگرند ۵۶۰
- فصل نهم: تقابل تضاد ۵۶۱
- متضادان باید موضوع مشترک داشته باشند ۵۶۲
- متضادان باید تحت جنس فریب مندرج باشند ۵۶۳
- متضادان باید در نهایت خلاف باشند ۵۶۵
- پاره‌ای از احکام تضاد ۵۶۶
- خاتمه: در بیان رابطه میان واحد و کثیر ۵۶۸

پیشگفتار

نوشتار حاضر ترجمه‌ای است از کتاب ارزشمند و پرارج *نهاية الحكمة* همراه با شرح و توضیحاتی که راقم این سطور بر آن افزوده است. همان‌گونه که خواننده ارجمند آگاه است، حضرت علامه طباطبائی رحمته الله *نهاية الحكمة* را به عنوان دومین کتاب درسی در رشته فلسفه اسلامی تألیف نموده‌اند و مخاطبان ایشان در این کتاب کسانی هستند که *بداية الحكمة* را به خوبی فراگرفته و با مسائل فلسفه اسلامی آشنایی اجمالی حاصل کرده‌اند.

راقم این سطور نیز با توجه به این نکته و با اعتماد بر پیشینه فکری خواننده و آمادگی ذهنی وی، از شرح و بسط زیاد مطالب پرهیز کرده، تنها توضیحات مختصری را که در پاره‌ای موارد لازم می‌نمود در لابه‌لای ترجمه قرار دارد. این توضیحات با علامت [] مشخص شده و کاملاً از ترجمه متن کتاب قابل تفکیک است، و به گونه‌ای تنظیم شده که خواننده می‌تواند با حذف مطالب میان قلاب‌ها، به ترجمه دقیق و خالص متن دست یابد، و لذا این نوشتار هم فایده ترجمه تنها را در بردارد و هم مزیت شرح را، هم در آن رعایت امانت شده است و هم خالی از توضیح و روشنگری نیست. در این توضیحات تلاش شده است ابهاماتی که در اثر ابجاز متن، احیاناً ممکن است در ذهن خواننده گرامی پدید آید، رفع شود. و نیز کوشش شده است که مطالب کاملاً سلیس و روان و بدون تعقید عرضه شود، به طوری که خواننده گرامی با صرف وقت هرچه کمتر بتواند به مطلب دست یافته مقصود نویسنده را به روشنی دریابد؛ و از این روی حتی الامکان مرجع ضمیرها مشخص شده، اصطلاحات توضیح داده شده، ارجاعات مشخص گردیده، مواردی که سخن در مقام رفع اشکال مقدر بوده، اشکال موردنظر بیان شده و موارد دیگری که خواننده ارجمند با مطالعه این مکتوب

خود بدان واقف خواهد شد.

البته این همه تلاشی بوده است در حد بضاعت علمی نگارنده که پس اندک است و ناچیز؛ و لذا با آنکه در ارائه صحیح و ترجمان درست مطالب اهتمام فراوان داشته‌ام اما هرگز کار خود را از خطا و لغزش مصون نمی‌دانم، و با آغوش گشوده از تذکرات صاحب نظرانی که از روی تواضع بر این نوشته نظر افکنده‌اند و کژی‌هایی در آن دیده‌اند، استقبال می‌کنم.

تذکر این نکته نیز لازم است که در پرداخت این اثر از افادات حضرت استاد مصباح یزدی، که به حق از متفکران عالیقدر و شاگردان ممتاز حضرت علامه رحمته‌الله هستند، فراوان سود برده‌ام، اعم از آنچه در مجلس درس بیان کرده‌اند و آنچه در تعلیقه ارزشمند خویش بر کتاب نهاية الحكمة مرقوم فرموده‌اند، و از این روی ایشان حق بزرگی بر بنده و همه کسانی که از این نوشتار بهره‌مند می‌شوند، دارند.

همچنین برادر عزیز و بررگوارم آقای عشاقی اصفهانی، که از اساتید فلسفه در حوزه علمیه قم هستند و کتاب شریف نه‌ایه را مکرراً تدریس کرده‌اند، نگارنده را مرهون الطاف خویش قرار دادند و این مکتوب را با دقت از نظر گذرانیدند و با تذکرات سودمند خود در کاستن نواقص آن، نویسنده را پاری دادند، سعیشان مشکور و اجرشان افزون باد. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

علی شیروانی

قم - جمادی الاولی ۱۴۱۲

سیمای علامه طباطبائی بر صحیفه خاطرات

در باره شخصیت مؤلف بزرگوار، حضرت علامه طباطبائی رحمته الله علیه سخن بسیار گفته‌اند و مطلب فراوان نوشته‌اند، اما باید اعتراف کرد که شخصیت این بزرگ حکیم الهی همچنان مجهول و ناشناخته باقی مانده و حجاب‌ها از سیمای او، چنان‌که باید، برگرفته نشده است.

از طرفی، آشنایی با سرگذشت و زندگانی و ارستگانی چون او، که تجسم اسلام راستین و حلقه واسطه آشنایی ما با ائمه هدی هستند، در سازندگی انسان نقش عمده‌ای داشته و می‌تواند الگوی زنده‌ای باشد برای حکمت‌اندوزانی که به فراگیری حکمت نظری پسنده نکرده‌اند و در پی اکتساب حکمت عملی، طهارت نفس و تهذیب اخلاق برآمده‌اند.

این همه، علاوه بر حق بزرگی که آن علامه بزرگوار بر راقم این سطور دارد، نگارنده را بر آن داشت که در مقدمه این کتاب قسمتی را به معرفی چهره تابناک آن عارف بالله اختصاص دهد، اما چون قلم خود را از انجام این مهم قاصر و ناتوان دیدم برای دست‌یابی به این مأمول بهتر آن دانستم که از خاطرات و سرگذشت‌های ویژه‌ای که شاگردان و نزدیکان آن علامه بزرگوار از وی نقل کرده‌اند، مدد بگیرم؛ و اکنون حاصل این تلاش به محضر خوانندگان محترم تقدیم می‌شود. امید آن‌که سودمند افتد و چراغ راهی باشد برای رهپویان راه دوست، و تذکری باشد برای از راه‌ماندگانی چون راقم این سطور.

سخن مقام معظم رهبری در وصف علامه طباطبائی

حضرت آیه الله خامنه ای رهبر عالیقدر انقلاب اسلامی در ضمن پیامی که به مناسبت نخستین سالگرد علامه بزرگوار منتشر کردند، آورده اند:

او مجموعه ای از معارف و فرهنگ اسلام بود، فقیه بود، حکیم بود، آگاه از اندوخته های فلسفی شرق و غرب بود، مفسر قرآن بود، از علوم اسلامی، یعنی علمی که از اسلام نشأت گرفته یا از آن تغذیه کرده است، مطلع بود: از اصول، از کلام، از ادبیات، از نجوم و هیأت و ریاضیات، و از برخی علوم بی نام و نشان دیگر.

شخصیت او در لابلای این دانستنی های بسیار به کمک ریاضتی مداوم و درازمدت، پرورده، صیقل یافته و پرداخته شده بود. از کسانی بود که تنها مکتب جامعی چون اسلام می تواند امثال او را در دامن پربرکت خویش پرورش دهد. چهره معنوی او، سیمای پرصلابت مردی بود که ایمانی استوار و عرفانی راستین را با دانشی گسترده و عمیق توأم ساخته و با آمیزه شگفت وجود خویش ثابت کرده بود که اسلام می تواند سوز درون دل سوختگان شیفته را با عقل راسخ فرزنانگان فرهیخته یک جا گرد آورد. او، تلاش و جهاد بی انتها و خاموش نشدنی خود را هم به این معجون الهی در آمیخته بود، در یکی از حساس ترین دوران های حیات اسلام و تشیع، جانانه به دفاع از حریم معنویت اسلامی و حکمت و معرفت الهی برخاسته و مفاهیم زیبای اجتماعی اسلام را از آیات کلام الهی استخراج کرده و به عرضه کامل و جامع اسلام پرداخته بود. او مدافعی استوار از ارزش های فرهنگ اسلام در برابر بساطت نیرنگ مکاتبی بود که با بهره گیری از انواع شیوه ها و ترفندها بر این فرهنگ الهی تاختن آورده و به تدریج رابطه دل ها و مغزها را در بخش هایی از جامعه از چشمه سار زلال آن گسسته بودند. او که در سفره متاع ارزنده حوزه علمیه قم، در شمار درخشنده ترین گوهرها بود و به آن مدرسه اسلامی پربرکت، ارزش می بخشید، تنها به آن حوزه محدود نشده بود و به تدریج در همه حوزه های علمی و در همه محافل اسلامی و در سطح وسیع جامعه حضور خود را مجسم تر و برجسته تر می ساخت، معارفی که از زبان و قلم او بر صفحه دلها و کاغذها نقش بسته بود از صدها و هزارها زبان و با صدها

و هزارها بیان در همه جا منتشر می‌گشت و به همه کس علم و معرفت می‌آموخت. اکنون این چراغ برافروخته و روشنی بخش به خاموشی گراییده است اما، خورشید طلوع کرده و عالم افروز اسلام می‌رود که همه زوایا را در این کشور فراگیرد، جامعه امروز به سمت همان سرمنزلی پیش می‌رود که او در اندیشه بلند خود آن را می‌دید و به سوی آن بر می‌انگیخت. در پیشاپیش این کاروان، مردی از سلاله انبیا و رهبری از زمره عاشقان و عارفان بالله، فقیهی بزرگ و اسلام‌شناس راه را می‌پیماید و هدف را می‌نمایاند. عطر دلایز دنیای انبیا و اولیا به مشام می‌رسد. آخرت با دنیا درآمیخته و بهشت الهی دریچه‌ای به سوی زمین گشوده است، هنگامه هنگامه اولیا و فقها و عرفا است و جای آن فقیه و عارف و سالکی که اکنون به یاد یکمین سالگرد رحلتش گرد آمده‌ایم خالیست.

استاد علامه بزرگوار ما باید با گسترش میراث فرهنگی گرانبهایی که گردآورده و اندوخته بود در جامعه، حاضر و شاهد بماند و سرانگشت اشارت او راه درست را به همه راهروان بیاموزد.^۱

بیانات حجت‌الاسلام والمسلمین موسوی همدانی^۲

او هرگز عیب کار کسی را اظهار نمی‌کرد

از خصوصیات مرحوم علامه طباطبایی بود که هیچ‌گاه از کسی بدگویی نمی‌کرد. در طی ۳۵ سال ارتباط با ایشان جز بدگویی از دربار و رژیم طاغوت، حتی یک بار هم بدگویی کسی را از ایشان نشنیدم. عیب کار کسی را اظهار نمی‌کرد.

از جمله درس‌هایی که من از این بزرگ مرد گرفتم و برایم آموزنده بود این بود که در همه لحظات مراقب خویش بود و کنترل خود را به دست داشت. خدا شاهد و گواه است که در این مدت یک غیبت از او نشنیدم. یک کلمه در تعریف و تمجید از خودشان نشنیدم. در این باره یکی ایشان عجیب بود و یکی هم امام علیه السلام که با آن همه

۱. یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.

۲. آینه عرفان (ویژه‌نامه دهمین سالگرد رحلت علامه طباطبایی)، ص ۹-۱۲.

بزرگی و عظمت هیچ‌گاه از خود نگفتند. تواضع عجیبی داشتند.

علامه ﷺ توجه نداشت که کیست و چیست؟

یک روز برای مقابله به محضرشان شرفیاب شدم فرمود: اخوی نامه‌ای از تبریز نوشته (ایشان برادری شبیه به خود داشتند به نام حاج محمد حسن معروف به الهی) و ماجرای را تعریف کرده که یک روز فردی به نام آقای دانش در حالی که کتاب اسفار دستش بود، به منزل ما آمد و گفت: آقای الهی: افلاطون به من گفته اسفار درس بده. گفتم: کدام افلاطون؟ گفت: افلاطون یونان. گفتم: او دو هزار سال قبل از مسیح بوده. گفت: من احضار روح می‌کنم، روح افلاطون را احضار کردم و از او خواستم که هر روز به من اسفار درس بدهد. خیلی ناراحت شد و گفت: می‌خواهی مرا عذاب دهی، برو خدمت آقای الهی تا اسفار بگوید.

آقای الهی می‌گوید: چند روزی به او اسفار درس دادم. بعد برای اطمینان او را آزمایش کردم. لذا به او گفتم: روح پدر ما را احضار کن. احضار کرد و از سؤال و جوابی که صورت گرفت یقین به راستی او نمودم. سپس به او گفتم: از پدرم پرس آیا از بچه‌هایش راضی است یا نه؟ پرسید و جواب داد که خیر راضی نیستم، مخصوصاً از آن فرزندی که در قم دارم. گفتم: علت را سؤال کن. جواب داد: چون او خیلی ثروتمند است ولی چیزی به من نداده است.

مرحوم آقای طباطبایی به این قسمت از نامه که رسید عینک را از چشمانش در آورد و در حالی که اشکش را پاک می‌کرد گفت: «فلانی خدا می‌داند که من هیچ امید به کارهایم نداشتm و تصور نمی‌کردم که مورد قبول درگاه خدا قرار گیرم» خیلی عجیب است. غرض از بیان این خاطره این جمله آخر بوده که ایشان با چنین مقام و منزلتی و چنین خدمات شایانی، اصلاً توجه نداشت که کیست و چیست و چه خدماتی انجام داده است. فرمود: «شما شاهد باش، خدا هم شاهد است که من این تفسیر را به والدm اهدا کردم».

یکی از مکاشفات حضرت علامه

خاطره دیگری که از روح متعالی این مرد دارم قضیه‌ای است در همین روستای جابان که چهل سال است من به این جا رفتم و آمد می‌کنم. زمانی مرحوم آیت‌الله حاج شیخ مرتضی حائری به مدت دو ماه به این جا تشریف آوردند. من هم مشغول نوشتن کتابی در عقائد بودم. به ایشان عرض کردم که حاج آقا، اصول عقائد می‌نویسم، در بحث برزخ هستم اگر مطلبی به نظر تان می‌رسد بفرمایید. ایشان نکاتی مطرح فرمودند که مهم‌ترین آنها حالت کشفی بود که برای مرحوم علامه طباطبائی پیش آمده بود.

پس از تابستان، اوائل مهر به قم بازگشتم. یک روز که برای مقابله به محضر آقای طباطبائی رفتم عرض کردم که آقای حاج شیخ مرتضی حائری چنین مطلبی را و حالت کشفی را که برای شما پیش آمده بود، نقل کردند. چون مطلب را برای کتاب اصول عقائد نیاز دارم لازم دانستم که از محضر خودتان سؤال کنم فرمودند:

«بله، زمانی که من در نجف بودم مبلغی به صورت ماهیانه از تبریز ارسال می‌شد و چون با مراجع نجف ارتباطی نداشتم، درآمدی غیر از همین مبلغ که از تبریز می‌آمد، نداشتم. یکی دو ماه این مبلغ از تبریز نرسید و من هرچه پول داشتم، مصرف کردم و روزی در منزل که پشت میز کوچکم به مطالعه نشسته بودم و مطلبی بسیار دقیق و حساس را بررسی می‌کردم، به ناگاه فکر بی‌پولی حواسم را پرت کرد و رشته افکارم گسسته شد، هنوز لحظاتی پیش نگذشته بود که صدای در را شنیدم برخاستم و درب منزل را باز کردم. شخص بلند قدی با محاسن حنایی و لباس بلند و عمامه در مقابل در ایستاده بود و به محض باز کردن در سلام کرد. گفتم علیکم السلام گفت: «من شاه حسین ولی هستم، خداوند عز و جل مرا فرستاده تا به تو بگویم که در این هیجده سال کی تو را گرسنه گذاشتم که حالا به فکر بی‌پولی و گرسنگی افتاده‌ای؟ مطالعه‌ات را رها کرده و به فکر فرو رفته‌ای؟ این گفت و خدا حافظی کرد و رفت. در را بستم و به پشت میز بازگشتم. در همین لحظه بود که سرم را از روی دستم برداشتم و فهمیدم که چگونه در حالی که من نشسته بودم و سرم روی دستم بود به حیاط رفتم و در را باز کردم و با او صحبت کردم. فهمیدم این صحنه را پشت همین میز به من

نشان دادند.

چند سؤال برایم مطرح شد. اول این‌که من خواب رفتم یا بیدارم. دوم این‌که خداوند فرموده است در این هیجده سال، منظور از هیجده سال چیست؟ آیا مدت اقامت در نجف است که این زمان بیش از ده سال نیست، آیا مدت زمان تحصیل من است؟ که بیش از سی و پنج سال است که من تحصیل می‌کنم. پس قضیه چیست؟ پس از اندکی تأمل متوجه شدم که ۱۸ سال قبل ملبس به لباس روحانیت شدم. سؤال سوم که این شخص خود را معرفی کرد ولی من فردی با این نام را نمی‌شناختم لذا این سؤال بی‌جواب ماند و آن را فراموش کرده بودم تا آن‌که به حسب عادت در نجف که به قبرستان وادی‌السلام می‌رفتم، در تبریز نیز به قبرستان رفته و قرآن می‌خواندم که یک روز به قبری برخورد کردم که با قبرهای دیگر تفاوت داشت و نشان می‌داد که قبر شخصیت بزرگی است و وقتی که نوشته‌های سنگ قبر را خواندم نام شاه حسین ولی را مشاهده کردم و نام آن شخص را به یاد آوردم. تاریخ وفاتش سیصد سال قبل از تاریخی بود که در نجف به در منزل ما آمده بود.

نکته دیگر در رابطه با ایشان آن‌که در این مدت کوچک‌ترین بی‌احترامی به کسی، یا غیبت و بدگویی از عالمی را نشنیدم. طلاب مرتب به ایشان مراجعه می‌کردند. تواضع مرحوم علامه به حدی بود که حتی هنگام پاسخ به سؤال، اگر طلبه‌ای وارد می‌شد کاملاً از جا برمی‌خاست و احترام می‌کرد و سپس به ادامه سخن می‌پرداخت.

علامه رحمته‌الله خالی از هوی بود

از خصوصیات اخلاقی ایشان این بود، که هیچ‌گاه با مادر یک اتاق نماز نمی‌خواند. در وقت نماز، بنده اصرار می‌کردم که شما بایستید تا بنده به شما اقتدا کنم و نماز بخوانم، ایشان لبخندی می‌زد و به اندرون می‌رفت.

مرحوم آیت‌الله آقای آخوند همدانی می‌فرمود: من مردی بی‌هواتر از این مرد (علامه طباطبایی) ندیدم، با این‌که گنجینه‌ای از معارف و معلومات است، ولی معدلک

در نماز مرحوم آیت الله میلانی در صف آخره میان مسافران به نماز می ایستاد.

او با شنیدن آیات قرآن منقلب می گشت

علامه طباطبائی قرآن را در خود پیاده کرده بود، وقتی در تفسیر قرآن کریم بر می خوریم به آیات رحمت یا آیات غضب و یا آیات توبه، ایشان منقلب می شد و اشکش جاری می شد و سعی می کرد من نبینم و متوجه نشوم، مخصوصاً یک بار در زمستان، پشت کرسی نشسته بودیم، من تفسیر فارسی را می خواندم و ایشان عربی را نگاه می کردند، و در باب توبه و رحمت پروردگار و آمرزش گناهان بودیم، ایشان نتوانست به گریه بی صدا اکتفا کند و رسماً زد به گریه و سرش را پشت کرسی پایین انداخت و شروع کرد به گریه کردن.

دو خاطره از علامه طباطبائی^۱ از زبان استاد محمد تقی جعفری

خاطره نخست: مباحثه با کمال بزرگواری

در حدود سال ۱۳۴۱ که به آستان قدس علی بن موسی الرضا (ع) مشرف بودم، مرحوم علامه طباطبائی هم به مشهد مشرف شده بودند، دوستان دانشور آن سرزمین مقدس عده ای از اخوان الصفا را که همگی از کاروانیان تکاپوگر علم و معرفت بودند، به یکی از ییلاق های مشهد که به نظرم هنبران بود، دعوت کردند، مرحوم علامه^۱ یکی از دعوت شدگان جلیل القدر بود. این جانب نیز افتخار شرکت در این مجمع اخوان الصفا را داشتیم، آن روز از ساعت ده صبح تا دوازده این مسأله مطرح بود که آیا تصمیم از سنخ اراده است یا پدیده ایست غیر از اراده؟ مرحوم علامه از هم سنخ بودن اراده و تصمیم دفاع کردند و این جانب از مغایرت این دو پدیده، این بحث تا ظهر ادامه داشت، و پس از ادای نماز بار دیگر موضوع با حرارت شدیدتر مطرح شد، ایشان می فرمودند، تصمیم حالت شدیدتری از اراده است که موجب

۱. یادنامه علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۰.

اقدام به عمل می‌شود؛ و به‌خاطر دارم که برای اثبات این مدعا مطالبی مفید را بیان می‌فرمودند. این جانب می‌گفتم: اگر اراده که عبارت است از اشتیاق، جریان شدیدی از میل برای وصول به هدف بوده باشد، تصمیم نوعی عمل و فعالیت مغزی یا روانی است که اقدام به عمل معلول آن است، و ممکن است در جریان اراده، شخصیت دست به کار نشود، در صورتی که تصمیم بدون نظاره و سلطه شخصیت به وجود نمی‌آید. و هر اندازه که این نظاره و سلطه ادامه پیدا کند، اختیار در کار ادامه بیشتری خواهد داشت.

خاطره دوم: قواضع بی‌اندازه

در یکی از سالهای اخیر به قم مشرف شده بودم، به قصد دیدار ایشان به منزلشان رفتم. در خانه را زدم، پیرمردی در را باز کرد، گفتم: آقا تشریف دارند؟ گفتند: بله، گفتم: به ایشان عرض کنید اگر حالشان مساعد باشد، به خدمتشان برسم. آن شخص رفت و برگشت و در یک اطاق را باز کرد. من وارد شدم، اطاق فرش نداشت، همانجا نشستیم. مرحوم علامه آمدند و پس از سلام و احوالپرسی گفتند: چون در حال تشرف به آستان قدس هستم، لذا فرش‌های اطاق را جمع کرده‌ایم. این مطلب را گفتند، و سپس گفتند بروم یک قالیچه بیاورم و بیندازم کف اطاق تا بتشینیم؛ و خواستند بروند که من با نرمی دستشان را گرفتم و گفتم هیچ احتیاجی به قالیچه نیست و عبا را از دوش خود برداشتم و پهن کردم و گفتم بفرمایید روی عبا هم می‌توانیم بنشینیم.

آن انسان وارسته با یک قیافه ملکوتی که هرگز از یاد نمی‌برم، فرمود: در این موقع عمرم درس آموزنده‌ای به من تعلیم دادی. من عرض کردم این جمله هشدار دهنده جنابعالی بسیار بسیار آموزنده‌تر و سازنده‌تر از آن بود که من عرض کردم. و سپس نشستیم و لحظاتی به گفتگو پرداختیم که هرگز عظمت آن لحظات را قراموش نخواهم کرد. پس از آن ملاقات به دیدار ایشان نائل نشدم. رحمة الله علیه.

بیانات علامه سید محمد حسین تهرانی در معرفی شخصیت حضرت علامه طباطبائی رحمته الله علیه

حتی برای یک دفعه بلند سخن نگفتند

عظمت و اُتّهت و سکینه و وقار در وجود ایشان استقرار یافته؛ و دریای حلم و دانش چون چشمه جوشان فوران می کرد؛ و پاسخ سؤال ها را آرام آرام می دادند؛ و اگر چه بحث و گستاخی ما در بعضی از اُحیان به حدّ اعلا می رسید؛ اُبدأً اُبدأً ایشان از آن خط مُشی خود خارج نمی شدند؛ و حتی برای یک دفعه تُن صدا از همان صدای معمولی بلندتر نمی شد؛ و آن ادب و متانت و وقار و عظمت پیوسته به جای خود بود و جام صبر و تحمّل لبریز نمی گشت.^۱

علامه رحمته الله علیه جامع میان علم و عمل بود

هر کس با ایشان می نشست؛ و زبان خاموش و سکوت مطلق ایشان را می نگریست می پنداشت که این مرد در مفکرة خود، هیچ ندارد؛ ولی چنان مستغرق انوار الهیّه و مشاهدات غیبیه ملکوتیه بودند که مجال تنازل نمی کردند.

و عجیب جامعیت ایشان بود بین تحمّل آن کوه های اُسرار و بین حفظ ظاهر در مقام کثرت و اعطای حقّ عوالم و ذوی الحقوق از تدریس و تربیت طلاب و محصلین و دفاع از حریم دین و سنّت الهیّه و قوانین مقدّس اسلام و سنگر ولایت کلیّه الهیّه. آیت الله علامه طباطبائی گذشته از جامعیت در علوم، جامع بین علم و عمل بود؛ آن هم عملی که از تراوشات نفسانیه صورت گیرد و براساس طهارت سرّ تحقق پذیرد؛ جامع بین علوم و کمالات فکریّه و بین وجدانیات و اذواق قلبیه و بین کمالات عملیه و بدنیّه بود؛ یعنی مرد حقّی بود که سراسر وجودش به حقّ متحقّق بود.^۲

یکی از مکاشفات حضرت علامه: دیدن حوریّه بهشتی هنگام عبادت

مرحوم قاضی شاگردان خود را هر یک طبق موازین شرعیّه با رعایت آداب باطنیه

اعمال و حضور قلب در نمازها و اخلاص در افعال به طریق خاصی دستورات اخلاقی می‌دادند؛ و دل‌های آنان را آماده برای پذیرش الهامات عالم غیب می‌نمودند. خود ایشان در مسجد کوفه و مسجد سهله حجره داشتند؛ و بعضی از شب‌ها را به تنهایی در آن حجرات بیتوته می‌کردند؛ و شاگردان خود را نیز توصیه می‌کردند؛ بعضی از شب‌ها را به عبادت در مسجد کوفه و یا سهله بیتوته کنند؛ و دستور داده بودند که چنانچه در بین نماز و یا قرائت قرآن و یا در حال ذکر و فکر برای شما پیش آمدی کرد؛ و صورت زیبایی را دیدید؛ و یا بعضی از جهات دیگر عالم غیب را مشاهده کردید؛ توجه ننمایید؛ و دنبال عمل خود باشید!

استاد علامه می‌فرمودند: روزی من در مسجد کوفه نشسته و مشغول ذکر بودم؛ در آن بین یک حوریّه بهشتی از طرف راست من آمد و یک جام شراب بهشتی در دست داشت؛ و برای من آورده بود؛ و خود را به من ارائه می‌نمود؛ همین‌که خواستم به او توجهی کنم ناگهان یاد حرف استاد افتادم؛ و لذا چشم پوشیده و توجهی نکردم؛ آن حوریّه برخاست؛ و از طرف چپ من آمد؛ و آن جام را به من تعارف کرد؛ من نیز توجهی ننمودم و روی خود را برگرداندم؛ آن حوریّه رنجیده شد و رفت؛ و من تا به حال هر وقت آن منظره به یادم می‌افتد از رنجش آن حوریّه متأثر می‌شوم.^۱

مکاشفه‌ای از همسر علامه

حضرت استاد می‌فرمودند: عیال ما زن بسیار مؤمن و بزرگواری بود؛ ما در معیت ایشان برای تحصیل به نجف اشرف مشرف شدیم، و ایام عاشورا برای زیارت به کرپلا می‌آمدیم، و پس از پایان این مدت چون به تبریز مراجعت کردیم؛ روز عاشورایی ایشان در منزل نشسته و مشغول خواندن زیارت عاشورا بود؛ می‌گوید: دلم ناگهان شکست؛ و با خودم گفتم ده سال در کنار مرقد مطهر حضرت اباعبدالله الحسین در روز عاشورا بودیم؛ و امروز از این فیض محروم شده‌ایم.

یک مرتبه دیدم که در حرم مطهر در زاویه حرم بین بالاسر و روبه رو ایستاده‌ام؛ و

رو به قبر مطهر مشغول خواندن زیارت هستیم؛ و حرم مطهر و خصوصیات آن به طور سابق بود؛ ولی چون روز عاشورا بود، و مردم غالباً برای تماشای دسته و سینه زنان می‌روند، فقط در پایین پای مبارک، مقابل قبر سایر شهدا چند نفری ایستاده؛ و بعضی از حُدام برای آنها مشغول زیارت خواندن هستند.

و چون به خود آمدم دیدم در خانه خود نشسته؛ و در همان محل مشغول خواندن بقیه زیارت هستیم.^۱

هرگز اجازه ندادند دستشان را ببوسم

من هر وقت به خدمتشان می‌رسیدم، بدون استثنا برای بوسیدن دست ایشان خم می‌شدم؛ و ایشان دست خود را از لای عبا پنهان می‌کردند؛ و چنان حال حیا و خجالت در ایشان پیدا می‌شد که مرا منع می‌نمود.

یک روز عرض کردم: ما برای فیض و برکت و نیاز، دست شما را می‌بوسیم چرا مضایقه می‌فرمایید؟ سپس عرض کردم: آقا شما این روایت را که از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام وارد است که مَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا لَقَدْ صَبَّرَنِي عَبْدًا آیا قبول دارید؟

فرمودند: بلی روایت مشهوری است؛ و متنش نیز با موازین مطابقت دارد. عرض کردم: شما این همه کلمات به ما آموخته‌اید؛ و به کُرّات و مَرّات ما را بنده خود ساخته‌اید؛ از ادب بنده این نیست که دست مولای خود را ببوسد؟ و بدان تبرک جوید؟

با تبسم ملیحی فرمودند: ما همه بندگان خداییم.^۲

او شیفته ائمه اظهار بود

حضرت استاد، علاقه و شیفتگی خاصی نسبت به ائمه طاهرين صلوات‌الله و سلامه عليهم اجمعين داشتند وقتی نام یکی از آنها برده می‌شد، اظهار تواضع و ادب در

سیمایشان مشهود می‌شد؛ و نسبت به امام زمان ارواحنا فداء تجلیل خاصی داشتند؛ و مقام و منزلت آنها و حضرت رسول الله و حضرت صدیقه کبری را فوق تصور می‌دانستند؛ و یک نحو خضوع و خشوع واقعی و وجدانی نسبت به آنها داشتند؛ و مقام و منزلت آنان را ملکوتی می‌دانستند؛ و به سیره و تاریخ آنها کاملاً واقف بودند.

در بسیاری از مطالب که درباره آنان سؤال می‌شد چنان بیان و تشریح داشتند که گویا آن سیره را امروز مطالعه کرده‌اند؛ و یا در مصدر وحی و تشریع نشسته‌اند؛ و از آنان می‌گیرند؛ و بدین عالم می‌دهند.

در تابستان‌ها از قدیم الایام رسمشان این بود که به زیارت حضرت ثامن الائمه علیه السلام مشرف می‌شدند.

و دوران تابستان را در آن‌جا می‌ماندند؛ و ارض اقدس را بر سایر جاها مقدم می‌داشتند؛ مگر در صورت محذور.

در ارض اقدس هر شب به حرم مطهر مشرف می‌شدند؛ و حالت التماس و تضرع داشتند.

و هرچه از ایشان تقاضا می‌شد که در خارج از مشهد چون طَرَفَه و جَا غَرْق سکونت خود را به علت مناسب بودن آب و هوا قرار دهند؛ و گهگاهی برای زیارت مشرف گردند؛ ابداً قبول نمی‌کردند؛ و می‌فرمودند: ما از پناه امام هشتم جای دیگر نمی‌رویم.^۱

حضرت استاد در حفظ آداب سعی بلیغ داشت

این مرد جهانی از عظمت بود؛ عیناً مانند یک بچه طلبه در کنار صحن مدرسه روی زمین می‌نشست و نزدیک به غروب در مدرسه فیضیه می‌آمد؛ و چون نماز برپا می‌شد مانند سایر طلاب نماز را به جماعت مرحوم آیت الله آقای حاج سید محمد تقی خوانساری می‌خواند.

آن قدر متواضع و مؤدب و در حفظ آداب سعی بلیغ داشت که من کراراً خدمتشان عرض کردم: آخر این درجه از ادب شما و ملاحظات شما ما را بی ادب می‌کند! شما را به خدا فکری به حال ما کنید! از قریب چهل سال تا به حال دیده نشد که ایشان در مجلس به متکا و بالش تکیه زنند؛ بلکه پیوسته در مقابل واردین، مؤدب، قدری جلوتر از دیوار می‌نشستند؛ و زیر دست میهمان وارد. من شاگرد ایشان بودم؛ و بسیار به منزل ایشان می‌رفتم؛ و به مراعات ادب می‌خواستم پایین‌تر از ایشان بنشینم؛ ابتدا ممکن نبود.

ایشان بر می‌خاستند و می‌فرمودند: بنابراین ما باید در درگاه بنشینیم یا خارج از اطاق بنشینیم!

در چندین سال قبل در مشهد مقدس که وارد شده بودند؛ برای دیدنشان به منزل ایشان رفتم؛ دیدم در اطاق روی تشکی نشسته‌اند (به علت کسالت قلب، طبیب دستور داده بود روی زمین سخت نشینند). ایشان از روی تشک برخاستند و مرا به نشستن روی آن تعارف کردند؛ من از نشستن خودداری کردم؛ من و ایشان مدتی هر دو ایستاده بودیم؛ تا بالاخره فرمودند: بنشینید، تا من باید جمله‌ای را عرض کنم، من ادب نموده و اطاعت کرده نشستم، و ایشان نیز روی زمین نشستند و بعد فرمودند: جمله‌ای را که می‌خواستم عرض کنم این است که: آن جا نرم‌تر است!

از همان زمان طلبگی ما در قم که من زیاد به منزلشان می‌رفتم، هیچ‌گاه نشد که بگذارند ما با ایشان به جماعت نماز بخوانیم؛ و این غصه در دل ما مانده بود که ما جماعت ایشان را ادراک نکرده‌ایم. و از آن زمان تا به حال، مطلب از این قرار بوده است. تا در ماه شعبان^۱ امسال که به مشهد مشرف شدند و در منزل ما وارد شدند ما اطاق ایشان را در کتابخانه قرار دادیم تا با مطالعه هر کتابی که بخواهند روبرو باشند؛ تا موقع نهار.

مغرب شد؛ من سجاده برای ایشان و یکی از همراهان که پرستار و مراقب ایشان

۱. یعنی آخرین ماه شعبانی که گذشته است و آن در یک هزار و چهارصد و یک هجری قمری می‌باشد.

بود پهن کردم؛ و از اطاق خارج شدم که خودشان به نماز مشغول شوند؛ و سپس من داخل اطاق شوم؛ و به جماعت اقامه شده اقتدا کنم؛ چون می‌دانستم که اگر در اطاق باشم، ایشان حاضر برای امامت نخواهند شد.

قریب یک ربع ساعت از مغرب گذشت؛ صدایی آمد؛ و آن رفیق همراه مرا صدا زد چون آمدم گفت: ایشان همین‌طور نشسته و منتظر شما هستند که نماز بخوانید.

عرض کردم: من اقتدا می‌کنم! گفتند: ما مقتدی هستیم! عرض کردم: استدعا می‌کنم بفرمایید نماز خودتان را بخوانید! فرمودند: ما این استدعا را داریم.

عرض کردم: چهل سال است از شما تقاضا نموده‌ام که یک نماز با شما بخوانم تا به حال نشده است؛ قبول بفرمایید! با تبسم ملیحی فرمودند: یک سال هم روی آن چهل سال.

و حقاً من در خود توان آن نمی‌دیدم که برایشان مقدم شده و نماز بخوانم و ایشان به من اقتدا کنند؛ و حال شرم و خجالت شدیدی به من رخ داده بود. بالاخره دیدم ایشان بر جای خود محکم نشسته و به هیچ وجه من الوجوه تنازل نمی‌کنند؛ من هم بعد از احضار ایشان صحیح نیست خلاف کنم، و به اطاق دیگر بروم؛ و فرادی نماز بخوانم.

عرض کردم: من بنده و مطیع شما هستم؛ اگر امر بفرمایید اطاعت می‌کنم! فرمودند: امر که چه عرض کنیم! اما استدعای ما این است! من برخاستم و نماز مغرب را به جای آوردم؛ و ایشان اقتدا کردند؛ و بعد از چهل سال علاوه بر آن که نتوانستیم یک نماز با ایشان اقتدا کنیم امشب نیز در چنین دامی افتادیم.

خدا می‌داند آن وضع چهره و آن حال حیا و خجالتی که در سیمای ایشان توأم با تقاضا مشهود بود، نسیم لطیف را شرم‌نده می‌ساخت و شدت و قدرتش جماد و سنگ

را ذوب می‌کرد.^۱

اندوختهایی از حضرت علامه علیه السلام به نقل از آیت‌الله حسین زاده آملی یکی از کلمات قصار آن جناب، این بود که «ماکاری مهمتر از خودسازی نداریم» خداوند در جانش را متعالی بفرماید که لفظ «ابد» را بسیار بر زبان می‌آورد و در مجالس افادات خویش چه بسا این جمله کوتاه و سنگین و وزین را به ما القا می‌فرمود که: «ما ابد در پیش داریم، هستیم که هستیم، انما نتقلون من دار الی دار».

انسان از بین رفتنی نیست، باقی و برقرار است، منتها به یک معنی لباس عوض می‌کند و به یک معنی، جا عوض می‌کند. همواره اهتمامش بر این بود و می‌گفت:

در شب و روز زمانی را برای حسابرسی خود قرار بدهید و ببینید که این بیست و چهار ساعت چگونه بر شما گذشته، اهل محاسبه باشید، همان‌طور که یک بازرگان، یک کاسب، دخل و خرج خود و صادرات و واردات خود را حساب می‌کند، شما ببینید در شبانه روزی که بر شما گذشت چه چیزی اندوخته‌اید، چه گفته‌اید، یک یک رفتار و گفتارشان را حساب برسید، از نادرستی‌ها استغفار کنید، و سعی کنید تکرار نشود، و برای آن چه شایسته و صالح و به فرمان حاکم عقل بود خدا را شاکر باشید، تا به تدریج برای شما تخلق به اخلاق ربوبی ملکه بشود.

... رساله‌ای در امامت نوشتم چون به پایان رسید آن را حضور شریف استاد علامه طباطبایی، ارائه دادم، مدتی در نزد او بود و لطف فرمودند، و یک دوره تمام آن را مطالعه فرمودند، یک جای آن رساله دهای شخصی درباره خودم کرده بودم که «بار خدایا مرا به فهم خطاب محمدی (ص) اعتلا ده». در هنگام رد رساله به این جانب فرمود: آقا تا من خودم را شناختم، دعای شخصی در حق خودم نکردم، بلکه دعایم

پای سخن استاد جعفر سبحانی

ایشان در تمام مدت عمرش «انا» نگفت و هیچ وقت «انا» و «من» در زبان او نبود. از دیگر خصوصیات اخلاقی ایشان یکی هم این بود که تا شخصی سؤال نمی‌پرسید، مسئله‌ای را مطرح نمی‌کرد، حتی اگر کسی بدون آشنایی و شناخت قبلی با ایشان همسفر می‌شد، مطلقاً نمی‌فهمید که شخص عالم و با فضیلتی است چون هرگز اظهار نمی‌کرد و غالباً به خود مشغول بود. بیشتر درون‌گرا بود تا برون‌گرا و هرگز هم در مورد کسی پد نمی‌گفت و حتی از دشمنان هم با احترام یاد می‌کرد، البته نقد و استفاد می‌کرد اما کلمه‌ای که باعث کوچک شدن طرف شود، ادا نمی‌کرد. ویژگی دیگر ایشان وارستگی بیش از حد بود به طوری که در تمام عمر امام واقع نشد، حتی هرگز پیش‌نماز هم نبود.

چون معتقد بود کسی که امام یک جمعیت واقع می‌شود - حتی در نماز - باید در پیشگاه خداوند مقام والایی داشته باشد و خود را در چنین مقامی نمی‌دید، به این جهت همیشه مأموم بود. ما یک بار هم ندیدیم ایشان امام بشود حتی وقتی به فیضیه می‌آمد و همه زیلوها پر بود، عبایش را پهن می‌کرد و روی آن نماز می‌خواند. ایشان خط بسیار خوبی هم داشت و خطوط مختلف را به زیبایی می‌نوشت، حتی منظومه‌ای در رسم الخط و شُؤون و قواعد خط داشت.^۲

گفتاری از حضرت آیت‌الله جوادی آملی

اوج تکامل عقلی و تجرد روح این ابر مرد حکمت به مقامی رسید که کلیات عقلی را بدون دخالت قوه تخیل و تمثل مصداق آنها در مرحله خیال و تجسد آن در مرتبه مثال متصل، یا با صرف‌نظر از آن، ادراک می‌نمود.

۱. آینهٔ عرفان (ویژه نامهٔ دهمین سالگرد رحلت علامه رحمته‌الله) ص ۵۶.

۲. کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۸، ص ۷.

یکی از ادله تجرد روح همانا ادراک کلیات مرسله است که از هر قیدی مجرد و از هر کثرتی منزله باشد، و روحی که یک موجود مجرد تام را ادراک می‌کند و می‌یابد حتماً مجرد خواهد بود، و البته این برهان تجرد روح از راه ادراک کلی، درباره اوحیدی از نفوس ناطقه صادق است، نه درباره نفوس همه مردم.

بعد از پایان بحث مزبور، از مرحوم استاد علامه^۱ پرسیدم: آیا شما می‌توانید کلی را بدون تمثیل هیچ فرد خیالی آن، و نیز بدون تخیل انتشار آن در بین مصادیق مثالی ادراک کنید؟

فرمود: نا حدی.

و این جواب با توجه به خفض جناح و تواضع جبلی آن بزرگوار که هرگز اعجاب و خودپسینی نداشت، یعنی «آری»^۱.

اخلاق حضرت علامه^۱ از زبان دکتر احمد احمدی

تأثیری که علامه طباطبائی بر روح ما و بر تمام زندگی علمی و اجتماعی شاگردانش گذاشت بسیار بود. و بنده قطره‌ای و فردی ناچیز بودم که شاید استعداد و شایستگی نداشتم که آن‌چنان که می‌بایست از محضر استاد استفاده کنم ولی همان مقدار ناچیز، که در حد من ناتوان بود، بسیار زیاد اثر بخش بود. بنده نمی‌توانم راجع به فضائل ایشان صحبتی کنم فقط به چند مورد اشاره می‌کنم. از خصال و ویژگی‌های اخلاقی استاد دو نکته را به عنوان مثال ذکر می‌کنم تا شاید آن‌شاه‌الله سر لوحه کار ما قرار گیرد: نکته اول دلبستگی ایشان به اهل بیت - علیهم‌السلام - بود و در حقیقت ولای اهل بیت برای ایشان به منزله یک شمع شب‌افروز شبستان زندگی بود. نسبت به اهل بیت به خصوص نسبت به امیرالمؤمنین سلام‌الله علیه تا سرحد عشق دلبستگی داشتند. هیچ به‌خاطر ندارم که از اسم هر یک از ائمه بدون ادای احترام گذشته باشند. در مشهد که همه ساله مشرف می‌شدند و تابستان را در آن‌جا می‌ماندند، وقتی وارد صحن حرم حضرت رضا سلام‌الله علیه می‌شدند بارها که در خدمتشان بودم،

می‌دیدم که دست‌های مرتعش را روی آستانه در می‌گذاشتند و با بدن لرزان از جان دل آستانه در را می‌بوسیدند. گاهی که از محضرشان التماس دعایی درخواست می‌شد می‌گفتند:

«بروید از حضرت بگیرید ما این جا کاره‌ای نیستیم؛ همه چیز این جاست». هر کسی که اندک بی‌مهری‌ای نسبت به خاندان پیغمبر و مقام ولایت داشت، نمی‌پذیرفت و با این قبیل افراد آشتی ناپذیر بود. از اشتباهات علمی اشخاص، فراوان می‌گذشت و در تصحیح و نقد آنها همواره ادب علمی را حفظ می‌کرد، اما در مقابل افرادی که به مقام ولایت اهل بیت تا اندازه‌ای سرسازگاری نداشتند نمی‌توانست ساکت بماند و به هر نحوی که بود سخن را می‌گفت؛ این شیوه برخورد در آثار کتبی وی مشهود است؛ اما در محضر خیلی صریح‌تر و مشهودتر از این بود.

شب‌های ماه رمضان در جاهایی که مجالس روضه بود شرکت می‌کردند و گاهی تا سحر می‌نشستند و نسبت به مقام شامخ ولایت آن شیفتگی و دلبستگی را با تمام وجود ابراز می‌کردند.

غالباً در مجالس روضه و مرثیه‌روزی‌های جمعه شرکت می‌کرد و گاهی با تمام وجود زارزار گریه می‌کرد به طوری که تمام بدنش می‌لرزید و از چشم‌های درشت و جذایش اشک سرازیر می‌شد، و بی‌گمان بسیاری از موفقیت‌ها که داشت مولود همین خصلت بود. دلباختگی، شیفتگی و علاقه‌وی نسبت به خاندان پیغمبر تا حدی بود که کتاب و علم را در مواردی که مصیبت و مرثیه و امثال آن بود، یکسره به یک سو می‌نهاد.

تمام لیلای ماه رمضان را تا صبح بیدار و مشغول عبادت و نوشتن بود، و بعد از عبادات سحر، هنگام طلوع آفتاب تا ظهر را به استراحت می‌پرداخت. این خصلت شیفتگی به خاندان عصمت در بسیاری از شاگردان ایشان تا آن‌جا که من می‌شناسم آگاهانه و یا ناخودآگاه وجود دارد، و امیدوارم برای همه شیفتگان خاندان پیغمبر و از جمله خود ما سرمشتی باشد که این چراغ دل‌ها، یعنی ولای اهل بیت سلام‌الله‌علیهم، به همان صورت که از این اعظم در قول و عمل به ما رسیده، در ما هم فروزان

نگهداری شده، و به آیندگان به میراث سپرده شود.

نکته دیگری که در نظر استاد اهمیت بسیاری داشت، تربیت شاگرد بود که به خصوص برای اهل فضل و کسانی که در رشته تعلیم و تربیت کار می‌کنند کمال اهمیت را دارد. وی نسبت به تربیت شاگرد خصوصاً در زمینه معارف و حقایق قرآنی و استدلالی شیفتگی عجیبی داشت و آمدن ایشان از تبریز به قم به همین منظور بود. در بدو ورود به قم، چون مجتهد بودند درس خارج می‌دادند، و فقه و اصول تدریس می‌فرمودند، ولی بعداً برای این که نسبت به تدریس مسائل عقلی و تفسیری احساس ضرورت کردند، دست از تدریس فقه و اصول کشیدند و راه مرجعیت را گشوار گذاشتند و به تدریس این قبیل مسائل پرداختند.

در برخورد با شاگرد، سبک و شیوه خاصی داشتند و اصلاً تحکم فکر در کار نبود. اگر مسأله‌ای مطرح می‌شد، ایشان نظر خود را می‌گفتند و بعد می‌فرمودند: این چیز است که به نظر من رسیده است شما خودتان فکر و بررسی کنید و ببینید تا چه اندازه مورد قبول است. و بدین ترتیب به شاگرد میدان تفکر می‌داد، در عین حال همواره سعی داشت به هر شاگردی و در هر مجمعی متناسب با درک و استعداد و کشش آنها مطلب القا کند. از مسائلی که امکان داشت مطرح کردن آنها ایجاد اختلاف و تفرقه کند و یا احیاناً موجب انحراف فکر شود جز با خواص خویش با اشخاص دیگر سخن نمی‌گفتند.

همواره تأکید می‌کردند که دین و عقل با هم سازگاری دارند؛ در جایی که فکر من از عهده فهم بعضی از مسائل برنیاید، در آن جا حقیقت دینی را پذیرفته، استدلال عقلی را به یک سو می‌نهم. در مورد معاد جسمانی یا معاد روحانی و عقلانی نظرشان این بود که اگر مادر مواردی نتوانستیم حقیقتی را درک کنیم، تابع محض قرآن کریم و دین خواهیم بود، و در حقیقت پای عقل را در برابر وحی، مستحکم و قویم و متین نمی‌دانستند تا بتواند در جایی که یک سلسله جزییاتی که دین درباره آنها نظر دارد، مداخله نماید؛ این نکته در تفسیر المیزان بسیار مشهود است. بنابراین با تمام علاقه و احترام خاصی که نسبت به هر دو رشته (دین و عقل) داشت و با این که با تمام وجود از

حقانیت عقل دفاع می‌کرد، مانند ابن رشد و امثال او نبود که گاهی نسبت به حقایق دینی بی‌مهری کنند، بلکه حد هر کدام را حفظ می‌کرد، و حدود کاربرد عقل، علم، دین، عرفان و نظایر آنها را کاملاً مشخص و معلوم می‌نمود؛ و درحقیقت یکی از شیوه‌های بسیار برجسته و ارجمند ایشان تفکیک حدود و ظایف اینها بود. در نظر ایشان دین در حوزه عقل وارد نمی‌شود، و عرفان و عقل و استدلال هر کدام جای مخصوص خود را دارد. در هیچ جا مسائل عرفانی را با مسائل فلسفی مخلوط نکرده‌اند، و مثلاً در تفسیرالمیزان، بحث اسماء حنای خداوند در قرآن کریم در سورة اعراف، با توجه به روایات بررسی و به سبک بسیار ارزنده و خوبی ارائه شده است که شاید تاکنون کسی تا این حد در این مورد سخن نگفته باشد. مع الوصف با وجود آن‌که این مطلب جای تاخت و تاز مرکب عرفان است ولی هیچ‌گاه این کار نشده، و حد قرآنی کاملاً محفوظ مانده است.

استاد به دیوان حافظ و اشعار آن علاقه خاصی داشتند و بعضی اوقات وقتی در محضرشان یکی از اشعار والای حافظ خوانده می‌شد، ایشان آن را تفسیر می‌کردند، ولی باز هم حدود را کاملاً حفظ می‌کردند تا عرفان، عرفان باشد و فلسفه، فلسفه. به یاد دارم که ایشان می‌فرمودند: مدت‌ها بود که برای من مسأله رابطه واجب و ممکن خوب روشن نبود و با این‌که می‌دانستم واجب‌الوجود واجب‌الوجود است و ممکن الوجود، ممکن‌الوجود؛ رابطه این دو با یکدیگر مبهم بود تا این‌که به این غزل حافظ برخورد کردم و مطلب برایم روشن شد:

پیش از اینت پیش از این اندیشه عشاق بود

مهرورزی تو با ما شهرة آفاق بود

یاد باد آن صحبت شب‌ها که با نوشین لبان

بحث سرعشق و ذکر حلقه عشاق بود

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

و دانستم که به هر حال وجود سراپا نیاز ممکن، هرچند به هر حال وجود است،

وابسته به اشتیاق و عشق واجب الوجود به ممکن الوجود می باشد. و یا بارها غزل معروف:

الا ای آهوی وحشی کجایی مرا با تست چسندین آشنایی
دو تنها و دو سرگردان دو بی کس دد و دامت کمین از پیش و از پس
را می خواندند و آن را بر اساس موازین عرفانی بسیار خوب معنی می کردند و همواره
شدیداً تحت تأثیر این ابیات قرار می گرفتند.^۱

نورنمایی از سلوک اخلاقی حضرت علامه علیه السلام از زبان آیت الله امینی

استاد بزرگوار بسیار مؤدب بود، به سخنان دیگران خوب گوش می داد. سخن کسی را قطع نمی کرد و اگر سخن حقی را می شنید تصدیق می کرد. از مباحثات جدلی گریزان بود ولی به سؤال ها بدون خودنمایی پاسخ می داد.

من در درس خارج فقه و اصول علامه مجاهد آیت الله العظمی امام خمینی روحی فداه شرکت می کردم و درس فلسفه را خدمت استاد عالیقدر علامه طباطبائی می خواندم. و به این هر دو استاد ربانی بسیار علاقه مند بودم و عشق می ورزیدم. آن روزها من در مدرسه حجتیه قم ساکن بودم. در یکی از روزها از این دو استاد دعوت کردم که برای صرف ناهار به حجره تشریف بیاورند. دعوت مرا پذیرفتند و به حجره تشریف فرما شدند. در ضمن من علاقه داشتم که دو استاد ربانی را در بحث های فلسفی به مباحثه دو طرفه وادار کنم. اما در این راه موفق نشدم، زیرا هر دو استاد بی هوی و هوس بودند و از مباحثه های جدلی می گریختند. در آن مجلس اگر امام خمینی را مخاطب قرار می دادم و چیزی می پرسیدم جواب می دادند و علامه طباطبائی سکوت می کردند و خوب گوش می دادند.

یک بار بدون این که فرد خاصی را مخاطب قرار دهم سؤالی را مطرح کردم. هر دو بزرگوار چند دقیقه سکوت کردند، سپس علامه طباطبائی نگاهی به صورت امام خمینی مدظله العالی کردند و بدین وسیله کسب اجازه فرمودند. آن گاه جواب سؤال

را دادند و امام خوب گوش می دادند.

استاد علامه بسیار با عاطفه و مهربان بود. دوستانش را از یاد نمی برد و همواره با آنان در ارتباط بود.

با شاگردان مخصوصش با مهربانی و عطف و بر خور می کرد و انس و الفت می گرفت. و از احوال آنها که به شهرستان ها منتقل شده بودند جویا می شد.

زندگی خانوادگی او بسیار با صفا و صمیمیت بود. در فوت همسرش برخلاف انتظار ما بسیار اشک می ریخت و محزون و متأثر بود.

روزی به ایشان عرض کردم! ما صبر و بردباری و تحمل مصائب را باید از شما بیاموزیم چرا این چنین متأثر هستید؟
در جواب فرمود:

آقای امینی مرگ حق است، همه باید بمیریم. من برای مرگ همسرم گریه نمی کنم. گریه من از صفا و کدبانوگری و محبت های خانم است. من زندگی پرفراز و نشیبی داشتم. در نجف اشرف با سختی هایی مواجه می شدم. من از حوائج زندگی و چگونگی اداره آن بی اطلاع بودم. اداره زندگی به عهده خانم بود. در طول مدت زندگی ما هیچ گاه نشد که خانم کاری بکند که من حداقل در دلم بگویم کاش این کار را نمی کرد یا کاری را ترک کند که من بگویم کاش این عمل را انجام داده بود. در تمام دوران زندگی هیچ گاه به من نگفت چرا فلان عمل را انجام دادی؟ یا چرا ترک کردی؟ مثلاً شما می دانید که کار من در منزل است و همیشه در منزل مشغول نوشتن یا مطالعه هستم. معلوم است که خسته می شوم و احتیاج به استراحت و تجدید نیرو دارم. خانم به این موضوع توجه داشت. سماور ما همیشه روشن بود و جای درست. در عین حال که به کارهای منزل اشتغال داشت، هر ساعت یک فنجان چای می ریخت و می آورد در اتاق کار من می گذاشت و دوباره دنبال کارش می رفت تا ساعت دیگر... آقای امینی من این همه محبت و صفایا چگونه می توانم فراموش کنم.

استاد طبعی بسیار لطیف و زیبا داشت. به مناظر زیبا و درخت و سبزه و گل علاقه داشت. اشعار زیبایی می سرود و اشعار هراوانی از شعرار از بر می خواند.

استاد علامه در مراتب عرفان و سیر و سلوک معنوی مراحل را پیموده بود. اهل ذکر و دعا و مناجات بود. در بین راه که از راهی دیدم غالباً ذکر خدا را بر لب داشت. در جلساتی که در محضرشان بودیم وقتی جلسه به سکوت می کشید دیده می شد که لب های استاد به ذکر خدا حرکت می کرد. به نوافل مقید بود حتی گاهی دیده می شد که در بین راه مشغول خواندن نمازهای نافله است. شب های ماه مبارک رمضان تا صبح بیدار بود. مقداری مطالعه می کرد و بقیه را به دعا و قرائت قرآن و نماز و اذکار مشغول بود.

در قم هفته ای حداقل یک بار به حرم حضرت معصومه سلام الله علیها مشرف می شد. پیاده می رفت. در بین راه اگر پوسته پرتقال یا خیار یا موز می دید با ته عصا آن را از مسیر مردم کنار می زد.

در ایام تابستان غالباً به مشهد مقدس مشرف می شد. شب ها به حرم امام رضا علیه السلام مشرف می شد و در بالا سر می نشست و با حال خضوع و خشوع به زیارت و دعا می پرداخت نماز مغرب و عشاء را در جماعت آیة الله میلانی شرکت می کرد و در بین مردم در گوشه ای می نشست.

بعد از نماز، طلاب و سایر علاقه مندان اطرافش می نشستند و مشکلاتشان را می پرسیدند و جواب می شنیدند. با آیات قرآن کاملاً مانوس بود، و به هر مناسبتی آیه یا آیاتی را می خواند. گویا آیات قرآن با روح و روانش عجین شده بود.

به پیامبر و ائمه اطهار سلام الله علیهم بسیار علاقه داشت و با کمال ادب و احترام از آنها نام می برد. در مجالس روضه خوانی شرکت می کرد و برای مصائب اهل بیت شدیداً اشک می ریخت.

در ماه های آخر عمرش دیگر به امور دنیا توجهی نداشت. از امور دنیا غافل بود و در عالم دیگری سیر می کرد. ذکر خدا را بر لب داشت. از دنیا بریده بود و به جهان دیگر پیوسته بود. در روزهای آخر عمرش حتی به آب و غذا هم توجه نداشت. چند

روز قبل از وفاتش به یکی از دوستان فرموده بود من دیگر میل به چای ندارم و گفته‌ام سماور را در جهان آخرت روشن کنند. میل به غذا نمی‌کشد و غذا نمی‌خواهم و بعد از آن هم غذا میل نفرمود، با کسی سخن نمی‌گفت و حیرت زده به گوشه اتاق نگاه می‌کرد. در یکی از شب‌های آخر عمر در خدمت او بودم در بستر نشسته بود و با چشم‌های نافذش به گوشه اتاق نگاه می‌کرد ولی یارای سخن گفتن نداشت، خواستم سخن و دستوری از او بشنوم و به یادگار داشته باشم ولی چندان امیدي به پاسخ شنیدن نداشتم. عرض کردم:

برای توجه به خدا و حضور قلب در نماز چه راهی را توصیه می‌فرمایید؟
به سوی من متوجه شد و لب‌هایش حرکت کرد و با آهنگی بسیار ضعیف که با سختی شنیده می‌شد فرمود:

توجه، مراوده، توجه مراقبه، توجه مراوده....

و این جمله را متجاوز از ده مرتبه تکرار نمود.

حضرتش در حالی این سخن را فرمود که به همه امور دنیا حتی آب و غذا هم بی‌توجه بود ولی از امور معنوی و یاد خدا غافل نبود.

استاد ربانی در این دستورالعمل می‌خواستند بفهمانند برای حضور قلب در نماز شرط اول این است که نمازگزار در آغاز نماز به خدا توجه پیدا کند و متوجه باشد که در برابر خدای بزرگ ایستاده و با او سخن می‌گوید و شرط دوم این است که سعی کند حال توجه را نگه دارد. مراقب و مواظب نفس خویشتن باشد که از این حال ملکوتی انصراف پیدا نکنند. آن قدر بانفس خویش مبارزه کند و آن قدر سعی و جدیت نماید تا توجه به خدا و حضور قلب برایش به صورت ملکه در آید.

در آخرین شبی که روز بعد استاد را از منزل به بیمارستان بردند، در محضرش بودیم در حالت بی‌هوشی و اغما بود. بعد از ساعتی به هوش آمد و در حدود سه ربع ساعت در بستر نشست. با همان وضع سابق به گوشه اتاق نگاه می‌کرد و بعد از آن خوابید. ما بیرون رفتیم و یکی از دوستان که بعد از ما چند ساعت دیگر در حضور استاد باقی مانده بود می‌گفت:

استاد ساعتی بعد به هوش آمد و از جا حرکت کرد به طوری که گویا می‌خواهد
پاخیزد. عرض کردیم: میل دارید برخیزید؟
فرمود: «آن دو نفر که در انتظارشان بودم آمدند» و به گوشه اتاق خیره خیره نگاه
می‌کرد. بعد از چند دقیقه خوابید و بیهوش شد. روز بعد به بیمارستان منتقل شد و بعد
از چند روز در بیمارستان وفات کرد و به لقاء الهی پیوست. عاش سبعمداً و مات سبعمداً
- قدس سره.^۱

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

کلام بمنزلة المدخل لهذه الصناعة
إنّا، معاشر الناس، أشياء موجودة جدّاً، ومعنا أشياء أخرى موجودة ربما فعلت فينا أو

مقدمه ورود در فلسفه

[در این مقدمه درباره موضوع فلسفه، روش و غایت آن صحبت می‌شود، و کلام از این جا آغاز می‌گردد که اصل واقعیت امری بدیهی و غیر قابل انکار است و لذا موضوع فلسفه که «موجود مطلق» و اصل واقعیت است نیاز به اثبات ندارد.]

اصل و واقعیت غیر قابل تردید است

تردیدی نیست که ما آدمیان اشیاپی هستیم که واقعاً و حقیقتاً وجود داریم^۱، و نیز

۱. نقطه آغاز فلسفه و جدایی آن از سفسطه اذعان و باور به اصل واقعیت است و اینکه چیزی موجود است. بوده‌اند کسانی که ادعای شک داشته‌اند، شکی عام و فراگیر حتی در اصل واقعیت. در اینجا علامه^{رحمته} کوشش می‌کند تبیین نماید که اصل واقعیت نزد همگان بدیهی و اصلی پذیرفته شده است، و انکار آن از سوی متکرران و حتی اظهار شک در آن جز امری زبانی و ظاهری نیست. اما نکته‌ای که می‌توان بر بیان مؤلف^{رحمته} افزود و حتی مقدم بر آن مطرح نمود، این است که آیا اساساً شک عام نسبت به اصل واقعیت، مفهوم و تصور صحیحی دارد؟ و اساساً امری ممکن است؟ برخی گفته‌اند که چنین شک اصلاً فرض صحیحی ندارد. ما می‌توانیم در واقعیت الف، یا ب یا هر شیء خاص دیگری شک کنیم، اما نمی‌توانیم در واقعیت داشتن همه چیز شک باشیم. زیرا با فرض تردید و شک در واقعیت هر چیزی، دیگر الگویی از واقعیت در دست ما نیست، تا اشیاء را با آن بسنجیم و آنگاه واقعیت داشتن و واقعیت نداشتن آنها را فهم کنیم، و سپس در آن شک و تردید نماییم. اگر بگوییم الف واقعی نیست، یا من در واقعی بودن آن شک دارم، معنایش

انفعلت منّا، کما انا نفعل فیها أو نفعل منها. هناك هواء نستشقه، و غذاء نتغذی به، و مساکن نسکنها، و ارض نتقلب علیها، و شمس نستضيء بضیائها، و کواکب نهتدی بها، و حیوان، و نبات، و غیرها.

و هناك أمور تبصرها، و آخری نسمعها، و آخری نشمها، و آخری نذوقها، و آخری، و آخری.

همراه با ما چیزهای دیگری هست که آنها هم موجودند و تحقق خارجی دارند، چیزهایی که در ما تأثیر می‌کنند و یا از ما متأثر می‌شوند، همان‌گونه که ما در آنها اثر می‌گذاریم و یا از آنها اثر می‌پذیریم.

[هیچ‌کس نمی‌تواند تردید کند که] در جهان بیرون از ما هوایی هست که آن را استنشاق می‌کنیم، غذایی هست که از آن تغذیه می‌کنیم، بناهایی هست که در آن سکونت می‌کنیم، زمینی هست که بر روی آن راه می‌رویم، خورشیدی هست که از نور آن بهره می‌گیریم، ستاره‌هایی هست که به وسیله آنها راه خود را می‌یابیم، حیوانی هست، گیاهی هست و چیزهای دیگر. [هرکس در خود می‌یابد که به این امور اذعان دارد و آنها را دارای واقعیت می‌داند.]

[و نیز بدیهی است که] بیرون از ما چیزهایی وجود دارد که ما آنها را می‌بینیم، و چیزهای دیگری هست که آنها را می‌شنویم، و امور دیگری هست که با حس بویایی و یا حس چشایی خود آنها را احساس و ادراک می‌کنیم، و چیزهای دیگر و دیگر

آن است که من الگویی برای واقعیت دارم که چیزهای دیگر را با آن مقایسه می‌کنم، و واقعیت داشتن و نداشتن آنها را با آن مقیاس ارزیابی می‌کنم. اگر کسی گفت: آنچه در خواب است واقعی نیست، معنای سخنش آن است که رؤیاها مانند اموری که در بیداری است، نیست. اما اگر گفتیم: همه در خوابند، دیگر چیزی برای ما باقی نمی‌ماند تا بگوییم واقعی چیست و غیر واقعی چیست؟ شک در واقعیت وقتی عام شد اصلاً واقعیت را بی‌معنا می‌کند. برای تحقیق بیشتر در این‌باره رجوع کنید به مقاله جورج ادوارد مور (George Edward Moore) تحت عنوان Certainty. مور در این مقاله می‌گوید: اصلاً ما در وجود جهان خارج نمی‌توانیم شک کنیم. چون الگویی واقعیت یعنی همین که در جهان خارج ما احساس می‌کنیم، واقعی بودن، یعنی مثل جهان خارج بودن.

و هناك أمور نقصدها أو نهرب منها، وأشياء نُحبها أو بُغضها، وأشياء نرجوها أو نخافها، وأشياء تشتبهها طباعنا أو تتنفر منها، وأشياء نريدها لغرض الاستقرار في مكان، أو الانتقال من مكان، أو إلى مكان، أو الحصول على لذة، أو الانتقاء من ألم، أو التخلص من مكروه، أو لمآرب أخرى.

و جميع هذه الأمور التي نشعر بها - ولعلّ معها ما لا نشعر بها - ليست بشئ، لما أنها موجودة جداً و ثابتة واقعاً. فلا يقصد شيء شيئاً إلا لأنه عين خارجيّة و

[که در جهان بیرون از ما وجود دارد و ما با یکی از حواس پنجگانه خود آنها را احساس کرده و از وجودشان آگاه گشته ایم.]

[و نیز بی تردید] در جهان بیرون از ما چیزهایی هست که ما طالب آنهایم و یا از آنها گریزانیم؛ اشیایی هست که محبوب و یا مورد غضب ما می باشند؛ اموری وجود دارد که ما به آنها امیدواریم و یا از آنها بیمناکیم؛ چیزهایی تحقق دارد که طبیعت ما به آنها تمایل دارد و یا از آنها بیزار می باشد؛ و اشیایی وجود دارد که ما برای رسیدن به اغراض و اهداف گوناگون خود - مانند قرار گرفتن در جایی، منتقل شدن از مکانی یا رسیدن به مکانی، دست یابی به یک لذت، اجتناب از دچار شدن به یک درد و یارهایی از یک امر نامالیم - خواهان آنها هستیم.

تمامی این اموری که ما آنها را ادراک می کنیم - و شاید در کنار آنها حقایق دیگری نیز باشد که ما آنها را ادراک نمی کنیم - بوج و باطل نیستند، چرا که حقیقتاً موجود هستند و واقعاً ثبوت و تحقق دارند. [هستی در برابر نیستی است و حقیقت در مقابل بطلان است و تلقی هر انسانی از یافته هایش آن است که آنها اموری موجود و دارای واقعیت هستند، و لذا هرگز نمی پذیرد که آنها نیستی محض و بطلان صرف باشند. دلیل بر این که تلقی هر انسانی از یافته هایش آن است که آنها اموری موجود و واقعیت دار هستند این است که] کسی چیزی را طلب نمی کند [و به دنبال آن نمی رود و در راه تحصیل آن خود را به تعب و سختی نمی اندازد] مگر به خاطر آن که آن چیز یک حقیقت خارجی و یک موجود واقعی است و یا [اگر یک امر

موجود واقعی، او منته‌ایه، لیس و هم‌ا سرانیاً. فلا یسعننا أن نرتاب فی أن هناك وجوداً، ولا أن ننکر الواقعیة مطلقاً؛ إلا أن نکابر الحق، فننکره، أو نُبدی الشک فیهِ؛ و إن یکن شیء من ذلك فإنما هو فی اللفظ فحسب.

فلا یزال الواحد منّا، وكذلك کل موجود یعیش بالعلم والشعور، یرى

واقعی نیست دست‌کم] به یک امر واقعی منتهی می‌گردد؛ [مانند امور اعتباری چون ملکیت، زوجیت، ریاست که خودشان حقیقتی در خارج ندارند اما منتهی به یک سری امور خارجی می‌شوند]. آدمی هرگز به دنبال چیزی که آن را اندیشه‌ای موهوم و سراب محض می‌پندارد، نمی‌رود^۱. بنابراین، ما هرگز نمی‌توانیم در اصل هستی و واقعیت تردیدی به خود راه دهیم، و واقعیت را به طور مطلق و کلی انکار کنیم، مگر آن‌که در مقام سئیز با حق [و جدال با وجدان خود] برآمده و حقیقت را انکار کرده و یا در آن اظهار شک و تردید کنیم. و به هر حال اگر کسی اصل واقعیت را انکار کند و یا نسبت به آن اظهار شک و تردید نماید، این انکار و تشکیک تنها به زبان انجام گرفته است، [نه به دل، چرا که رفتار همان شخص در مقام اظهار شک و

۱. از این عبارت استفاده می‌شود، که ادراکات و مفاهیم ذهنی ما، در یک تقسیم‌بندی، بر سه دسته می‌باشد:

الف: حقایق، یعنی آن دسته از ادراکات و مفاهیم که در خارج مصداق واقعی دارند، و از تحقق خارجی برخوردار می‌باشند.

ب: اعتباریات، یعنی آن دسته از ادراکات و مفاهیم ذهنی که در خارج مصداق واقعی ندارند، و از وجود عینی و خارجی برخوردار نمی‌باشند، اما عقل و یا عقلا برای آنها مصداق اعتبار می‌کند، تا آثاری واقعی بر آنها مترتب گردد؛ مانند ملکیت اعتباری که میان یک انسان و یک شیء خارجی فرض می‌شود، و آثار عملی بر آن مترتب می‌گردد.

ج: وهمیات، یعنی ادراکات و مفاهیمی که نه تنها مصداق واقعی در خارج ندارند، بلکه مصداقی هم برای آنها اعتبار نشده است تا آثاری واقعی بر آنها مترتب گردد. وهمیات اموری بوج و فاقد هرگونه مصداق می‌باشند، مانند: اتفاق، شانس و غول.

از میان امور سه گانه فوق، آدمی تنها در پی حقایق و امور خارجی می‌باشد، و اگر برای اعتباریات ارجحی قائل است، و به آن بها می‌دهد، تنها به خاطر آثار خارجی و واقعی‌ای است که بر آن مترتب می‌گردد.

نفسه موجوداً واقعياً ذا آثار واقعیه، ولا یمسّ شیئاً آخر غیره إلا بما أن له نصیباً من الواقعیه.

غیر انا کما لانشکّ فی ذلك لا ترتاب أيضاً فی انا ربما نخطیء، فنحسب ما لیس بموجود موجوداً، أو بالعکس؛ کما أن الإنسان الأولی کان یثبت أشياء ویسرى آراء

تردیدش، حاکی از آن است که او به وجود افرادی غیر از خود که شنونده سخنان او هستند، اذعان دارد و گرنه برای چه کسی سخن می گوید و نزد چه کسی اظهار تردید می کند؟!]

هر یک از ما انسان ها و نیز هر موجود آگاه و باشعوری پیوسته خود را یک موجود واقعی و دارای آثار واقعی می داند، و با هر چه تماس می گیرد از آن روست که آن چیز بهره ای از واقعیت دارد.

[تا این جا بحث حول این محور بود که اصل واقعیت بدیهی و غیر قابل انکار است، و به بیان دیگر: موجود مطلق که موضوع فلسفه را تشکیل می دهد، نیاز به اثبات ندارد. در ادامه سخن پیرامون اصل نیاز به فلسفه و فائده ای که بر آن مترتب می گردد، خواهد بود و در ضمن حول روش و منهج فلسفه نیز صحبت می شود.]

نیاز به فلسفه

اما همان گونه که در اصل واقعیت تردیدی نداریم، در این هم شک نداریم که برخی از ادراکات ما خطا بوده و با واقعیت خارجی تطبیق نمی کند، چه بسا می پنداریم که چیزی وجود دارد، در حالی که وجود ندارد، و یا بر عکس [می پنداریم که فلان چیز وجود ندارد، در حالی که وجود دارد، دلیل واضح و غیر قابل انکار بر وجود خطا در ادراکات انسان این است که] انسان های پیشین عقاید و آرای داشته اند که ما اکنون آنها را انکار می کنیم [مانند اشیای افسانه ای که پیشینیان آنها را موجود می انگاشتند و ما آنها را خرافی می دانیم] به گونه ای که عقیده ما نقیض اعتقاد آنهاست [به این صورت که آنها چیزی را اثبات می کردند و ما درست همان چیز را نفی می کنیم]. بی شک یکی از این دو اعتقاد خطا می باشد [چرا که صحت هر دوی آنها در حکم

نتکرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها، وأحد النظرين خطأ لامحالة؛ وهناك أغلاط
 نبلى بها كل يوم، فنثبت الوجود لما ليس بوجود، ونفيه عما هو موجود حقاً، ثم
 ينكشف لنا أننا أخطأنا في ما قضينا به.

فمست الحاجة إلى البحث عن الأشياء الموجودة، و تمييزها بخواص الموجودة
 المحصلة مما ليس بوجود، بحثاً نافياً للشك، منتجاً لليقين - فإن هذا النوع من
 البحث هو الذي يهديننا إلى نفس الأشياء الواقعية بما هي واقعية - وبتعبير آخر: بحثاً

اجتماع نقيضين است که استحالة آن بدیهی است.]

و نیز خطاها و اشتباهاتی هست که ما هر روزه به آنها مبتلا هستیم. چیزی را که
 وجود ندارد، موجود می‌انگاریم و یا چیزی را که وجود دارد، معدوم می‌پنداریم، و
 آنگاه بر ما معلوم می‌گردد که در قضاوت خود به خطا رفته‌ایم [و اثبات و نفی‌هایمان
 نابجا بوده است].

[وجود خطا و اشتباه در ادراکات موجب می‌گردد انسان حقیقت جو، و واقع طلب
 در پی جستن راهی برای تصحیح خطاهای خود و بازشناسی موجود واقعی از
 موجود غیر واقعی برآید و] این نیاز او را به بحث و کاوش درباره اشیا و واقعیت‌دار
 سوق می‌دهد تا به وسیله خواص و ویژگی‌هایی که در موجودات و امور واقعیت‌دار
 می‌یابد - [البته خواص و احکامی که مربوط به اصل وجود و واقعیت آنها می‌شود] -
 اشیایی را که واقعاً وجود دارند از امور خیالی و پنداری جدا سازد.

بحث‌های فلسفی مبفنی بر برهان است

اما این بحث و کاوش باید به گونه‌ای باشد که افاده جزم و یقین کند و هیچ گونه شک و
 تردیدی در آن راه نداشته باشد، چرا که تنها این نوع از بحث است که ما را به اشیای
 واقعیت‌دار، از آن جهت که واقعیت‌دار هستند، وهنمون می‌گردد.

و به بیان دیگر: بحث و کاوش ما باید به گونه‌ای باشد که در آن تنها «برهان» به کار
 رود، چرا که در میان انواع گوناگون قیاس [که عبارتند از: برهان، خطابه، جدل،

مقتصر فيه على استعمال البرهان؛ فإنَّ القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة، كما أنَّ اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات. فإذا بحثنا هذا النوع من البحث أمكننا أن نستنتج به أنَّ كذا موجود، وكذا ليس بموجود.

مغالطه و شعر] تنها قیاس برهانی است که مفید یقین می باشد؛ و نیز در میان انواع گوناگون اعتقاد، تنها اعتقاد یقینی^۱ است که پرده از سیمای واقعیت برمی گیرد (و شناختی پایسته از جهان بیرون به ما ارائه می دهد).

اگر ما با این شیوه به بحث و کاوش بپردازیم، می توانیم نتیجه بگیریم که فلان چیز وجود و واقعیت دارد و فلان چیز دیگر وجود و واقعیت ندارد.

[حاصل آن که چون شناخت های ما همیشه صحیح و مطابق با واقع نیست به علمی نیازمند هستیم که ادراک واقعی را از ادراک غیر واقعی تمیز دهد، و حقیقت را از وهم و پندار جدا سازد، و این دانش باید مبتنی بر برهان باشد تا افاده جزم و یقین کند و احتمال هیچ گونه خطایی در آن راه نداشته باشد، وگرنه به همان نقطه آغازین خواهیم رسید.]

۱. همان گونه که در کتاب کشف المأرأة آمده است، اعتقاد عبارت است از اذعان و تصدیق، خواه به نحو قطعی و جزمی باشد یا نه؛ و خواه مطابق با واقع باشد یا نه؛ و خواه ثابت باشد یا نه. بنابراین، اعتقاد دارای اقسامی چند به شرح ذیل است:
نخست: یقین به معنای اخص آن؛ یعنی اعتقاد جازم و مطابق با واقع که از راه تقلید حاصل نشده باشد.

دوم: تقلید؛ یعنی اعتقاد جازم و مطابق با واقع که از راه اقامه دلیل به دست نیامده باشد.

سوم: جهل مرکب؛ یعنی اعتقاد جازم اما غیر مطابق با واقع.

چهارم: ظن صادق؛ یعنی اعتقاد غیر جازم و مطابق با واقع.

پنجم: ظن کاذب؛ یعنی اعتقاد غیر جازم و غیر مطابق با واقع.

همان گونه که حضرت علامه علیه السلام فرموده اند، در میان انواع گوناگون قیاس، تنها قیاس برهانی است که نتیجه یقینی به دست می دهد؛ و در میان انواع گوناگون اعتقاد، تنها یقین است که پرده از چهره واقعیت برمی گیرد و شناخت صحیح و متقن به ما ارائه می دهد.

ولکن البحت عن الجزئیات خارج من وسعنا. علی أن البرهان لایجری فی الجزئی بما هو متغیر زائل. ولذلك بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحت إلى البحت

مسائل فلسفی کلی است

اما باید توجه داشت که [انتظار بررسی تک تک موجودات و شناسایی جداگانه هر یک از آنها، توقع ناروایی است؛ چرا که اولاً؛ جزئیات نامحدود و یا به منزله نامحدودند و لذا] بررسی تک تک موجودات از حدّ توان آدمی بیرون است و [ثانیاً؛ همان گونه که گفتیم این بحث و کاوش باید مبتنی بر برهان باشد و] در امور جزئی، از آن جهت که همواره در تغییر و تحول اند و اموری زایل شدنی هستند، برهان جاری نمی شود^۱. و درست به همین دلیل است که در این نوع از بحث درباره موجود به نحو کلی گفت و گو می شود و نتیجه ای که از آن گرفته می شود عبارت است از: آگاهی

۱. دلیل این مطلب آن گونه که از رساله برهان مؤلف (ص ۳۴)، لغات متره (ص ۳۵)، نجات (ص ۱۲۳)، بصائر نصیه (ص ۱۶۷) و جوهر نضد (ص ۲۳۱) استفاده می شود - آن است که برهان قیاسی است که از قضایای یقینی تشکیل می شود و نتیجه یقینی به دست می دهد، و یقین عبارت است از علم به اینکه الف، ب است و امکان ندارد که ب نباشد. (رساله برهان، علامه طباطبائی، ص ۴). و در مورد امر جزئی متغیر، اگرچه علم به اینکه آن امر جزئی ب است حاصل می شود، اما چون متغیر است امکان این هست که ب نباشد، یعنی صفتی را که برای آن ثابت بوده است، می تواند از دست بدهد، و لذا در مورد امور جزئی، مجالی برای علم به اینکه امکان ندارد ب نباشد نیست، و در نتیجه نمی توان یقین به وجود محمولی برای آنها داشت. بنابراین، هیچ حکم یقینی بر امر جزئی وجود ندارد.

اما این استدلال ناتمام است، و حقیقت آن است که یقین، به همان معنا که ذکر شد، به امور جزئی نیز می تواند تعلق بگیرد. مثلاً من یقین دارم که اکنون خوشحال هستم، و اگرچه این حالت ممکن است بر طرف شود، اما اعتقاد و تصدیق من به اینکه در فلان زمان خوشحال بوده‌ام، زائل نمی شود. به دیگر سخن: اعتقاد من به اینکه در ساعت ده روز هفت دی سال ۱۲۷۴ مسرور بوده‌ام، علم است به اینکه الف ب است، و امکان ندارد ب نباشد. و اما اینکه در زمان های دیگر من آن حالت را همچنان دارم یا ندارم، مشمول این علم خاص نیست، تا گفته شود: احتمال زوال حالت سرور در آن زمان ها با این یقین من متفاوت دارد.

علاوه بر آنکه برخی از جزئیات، هیچ گاه تغییر نمی کنند و دگرگون نمی شوند. و بنابراین دلیل یاد شده اشخص از مدعاست.

عن حال الموجود علی وجه کلیّ؛ فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلیّ.

از احوال موجود مطلق از آن جهت که کلی است. [در فلسفه از آن دسته از احوال و احکام موجود که به اصل موجودیت آن مربوط می شود بحث می شود، نه احکامی که مربوط به تعینات خاص موجودات است، و لذا مسائل فلسفی از عمومیت و شمول بی نظیری برخوردار می باشد.]

[تا این جا به این نتیجه دست یافتیم که باید از احوال موجود مطلق به نحو کلی بحث شود. اما باید دانست که احوال موجود مطلق حتماً اموری موجود و واقعیت دار هستند، چرا که محال است موجود دارای احوالی باشد که معدوم محض می باشد، و به بیان دیگر:] امکان ندارد که موجود متصف به صفات ناموجود شود^۱، به همین دلیل احوالی که در فلسفه درباره آنها صحبت می شود بر دو دسته اند:

۱. دلیل بر اینکه موجود هرگز نمی تواند به احوالی که معدوم است، متصف گردد، آن است که اتصاف موجود به عدم، مستلزم آن است که موجود، در عین حال که مصداق وجود است، مصداق عدم هم باشد؛ و این تناقض است و محال می باشد.

اگر گفته شود: ما در بسیاری از موارد مفاهیم عدمی را بر موجودات خارجی حمل می کنیم، و از آنها یک سری قضایای صادق و راست تشکیل می دهیم، مانند: «حسن نابینا است»، و «سنگ نا انسان است»، صدق این قضایا نشان دهنده اتصاف موضوع آن قضایا به محمول آنها می باشد؛ و بنا بر این، امور وجودی را نیز می توان متصف به صفات عدمی نمود.

در پاسخ می گوییم: مصداق قرار دادن مثلاً «حسن» برای مفهوم «نابینا» بر حسب اعتبار عقلی است؛ یعنی «حسن» مصداق بالذات این مفهوم نیست، و الا همان محذور تناقض پیش خواهد آمد. بلکه عقل با نوعی تجاوز و توسع، آن را مصداق «نابینا» اعتبار می کند. آنچه در این موارد اولاً و بالذات صادق است، و حقیقت این مجازها به شمار می رود، یک قضیه سالبه است، بدین صورت که: «حسن بینا نیست»، و یا «سنگ انسان نیست»، پس اتصاف حسن به نابینا، و نیز اتصاف سنگ به نائسان، یک اتصاف مجازی است که حقیقتش عدم اتصاف به «بینایی» و «انسانیت» است.

حاصل آنکه حقیقت اولی در موارد یاد شده عدم اتصاف به امور وجودی خاص است، نه اتصاف به عدم آن امور وجودی، دقت شود.

ولما كان من المستحيل أن يتصف الموجود بأحوال غير موجودة، انحصرت الأحوال المذكورة في أحكام تساوي الموجود من حيث هو موجود، كالخارجية المطلقة، والوحدة العامة، والفعلية الكلية، المساوية للموجود المطلق؛ أو تكون أحوالاً هي أخص من الموجود المطلق، لكنها وما يقابلها جميعاً تساوي الموجود المطلق، كقولنا: «الموجود إما خارجي أو ذهني» و «الموجود إما واحد أو كثير» و

دسته نخست: احوالی که از جهت مصداق، مساوی و برابر با موجود مطلق می باشند [اگرچه از جهت مفهوم، مباین با آن هستند]. مانند خارجیت مطلق [به معنای عینیت داشتن] و وحدت عام [که حتی شامل کثرت هم می شود، چرا که هر کثرتی از آن جهت که موجود است یک واحد کثرت می باشد. مثلاً عدد پنج از آن جهت که موجود است یک عدد پنج است] و فعلیت کلی [که حتی قوه را هم شامل می شود.

به عنوان مثال، خارجیت اگرچه از جهت مفهوم مغایر و مباین با موجودیت بوده و مرادف با آن نمی باشد، اما از جهت مصداق مساوی با آن است، یعنی هر چه وجود دارد خارجیت و عینیت دارد، و هر چه خارجیت دارد، وجود دارد. درباره وحدت عام و فعلیت کلی نیز قضیه از همین قرار است.]

دسته دوم: احوالی که مصداقاً اخص از موجود مطلق هستند، اما به ضمیمه طرف دیگرشان مساوی با موجود مطلق می باشند. مثلاً [خارجیتی که در برابر ذهنیت است، اخص از موجود مطلق می باشد، اما خارجیت و ذهنیت به ضمیمه هم مساوی با موجود مطلق می باشند، به گونه ای که] می توان گفت: موجود یا خارجی است و یا ذهنی، و [همچنین وحدتی که در برابر کثرت است و فعلیتی که در برابر قوه است، هر یک اخص از موجود مطلق می باشند اما به ضمیمه طرف دیگرشان مساوی و برابر با موجود مطلق می باشند به گونه ای که می توان گفت:] موجود یا واحد است و یا کثیر، [و بیرون از این دو قسم نیست] و نیز موجود یا بالفعل است و یا بالقوه، [و خارج از این دو نیست].

«الموجود إما بالفعل أو بالقوة»، والجميع، كما ترى، أمور غير خارجة من الموجودية المطلقة. والمجموع من هذه الأبحاث هو الذي نسميه «الفلسفة».

وقد تبين بما تقدم:

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود هیچ‌یک از این احوال، بیرون از موجودیت مطلق نیستند بلکه به همان باز می‌گردند. مجموع این مسائل [که موضوع موجود مطلق است و محمولش یا خود، مساوی با موجود مطلق است و یا به ضمیمه طرف دیگرش مساوی با آن می‌باشد] همان چیزی است که ما آن را «فلسفه» می‌نامیم.

[از آن‌چه تا این قسمت بیان شد، دانسته شد که موضوع فلسفه عبارت است از موجود مطلق - یعنی موجود بدون آن‌که هیچ قیدی برای آن در نظر بگیریم - و روشن شد که تصدیق به موضوع فلسفه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛ و نیز معلوم شد که فایده فلسفه تمییز حقایق از وهمیات است و روش آن یک روش پرهانی است، و در ضمن تعریف فلسفه نیز معلوم گشت که فلسفه عبارت است از علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است؛ همچنین] از آن‌چه بیان شد اموری چند به شرح ذیل به دست می‌آید:

نتایج بحث

نتیجه نخست: فلسفه عام‌ترین دانش‌هاست

گستره و شمول فلسفه از هر علم دیگری بیشتر است^۱، زیرا موضوع آن که

۱. توضیح مطلب آن است که موضوع فلسفه «موجود از آن جهت که موجود است» می‌باشد، یعنی «موجود مطلق». از طرفی وجود مساوی با شئیت است، و آنچه شیء بر آن صادق است، موجود نیز بر آن صدق خواهد کرد. بنابراین، فلسفه از هر شیئی، از آن جهت که موجود است، بحث و گفت‌وگو می‌کند. علوم دیگر نیز، اگرچه درباره موجودات و اشیاء سخن می‌گویند، اما بحث آنها از احکام مربوط به خصوصیات و ویژگی‌های موجودات است؛ یعنی در علوم از شیء، از آن جهت که مثلاً گیاه است، و یا حیوان است، و یا انسان است، سخن گفته می‌شود؛ نه از آن جهت که

اولاً؛ اَنّ الفلّسه اعمّ العلوم جمیعاً، لأنّ موضوعها اعمّ الموضوعات، وهو

«موجود» است عام‌ترین موضوعات بوده و همه چیز را شامل می‌شود. و به همین دلیل همه علوم در اثبات وجود و تحقق موضوعشان نیل به فلسفه دارند^۱، [و

موجود است. و لذا در هر علمی دسته خاصی از اشیاء مورد بررسی قرار می‌گیرند. در نتیجه موضوع فلسفه از موضوعات دیگر علوم عام‌تر است، و همه آنها را در بر می‌گیرد.

اما باید توجه داشت که این اعم بودن در ناحیه مصداق است، و نه مفهوم.

موضوع فلسفه، به لحاظ مفهوم، میان با موضوعات علوم است؛ زیرا «موجود» بما هو موجود از قبیل لا بشرط قسمی است، و «موجود خاص»، مانند گیاه و حیوان، از قبیل بشرط شیء است؛ و این دو، قسیم یکدیگرند، و در نتیجه میان با هم می‌باشند؛ اگر چه لا بشرط قسمی بر همه مصادیق بشرط شیء صدق می‌کند.

از آنچه ذکر شد، دانسته می‌شود که

اولاً؛ اعم بودن موضوع فلسفه نسبت به موضوعات دیگر علوم، مستلزم آن نیست که فلسفه همه علوم را شامل شود، و مسائل همه علوم در مسائل فلسفه مندرج گردد، و هر یک از علوم جزئی از فلسفه به شمار روند؛ چراکه احکام «موجود مطلق»، یعنی لا بشرط قسمی، میان با احکام هر وجود مقیدی است.

و ثانیاً؛ اعم بودن فلسفه نسبت به دیگر علوم، از قبیل اعم بودن لا بشرط قسمی نسبت به بشرط شیء است، نه از قبیل اعم بودن لا بشرط مقسمی نسبت به بشرط شیء. و به دیگر سخن: مقصود از اعم بودن فلسفه از دیگر علوم آن است که فلسفه محدوده وسیع‌تری را در بر می‌گیرد. یعنی فلسفه از همه اشیاء سخن می‌گوید؛ اما دیگر علوم هر یک دسته خاصی از اشیاء را شامل می‌شوند، و تعین خاصی از هستی را پژوهش می‌کنند.

۱. سزاوینکه همه علوم در اثبات وجود موضوعات خود نیازمند فلسفه می‌باشند، و به دیگر سخن: فلسفه عهده‌دار اثبات وجود موضوعات همه علوم است، آن است که:

۱- موضوع فلسفه موجود مطلق است، و محمول‌های مسائل آن، عوارض ذاتی موجود مطلق می‌باشد.

۲- از جمله عوارض ذاتی موجود مطلق، تقسیم آن به اقسام گوناگونش است.

۳- تقسیم موجود منحصر در تقسیمات نخستین آن نبوده، بلکه تقسیمات ثانوی را نیز شامل می‌شود.

۴- صحت این تقسیمات متوقف بر وجود و تحقق همه اقسام است.

۵- در صورتی که وجود پاره‌ای از اقسام بدیهی نباشد، بر عهده فلسفه است که وجود آنها را اثبات کند تا مسائل آن کامل گردد.

«الموجود» الشامل لكل شيء. فالعلوم جميعاً تتوقف عليها في ثبوت موضوعاتها. وأما الفلسفة، فلا تتوقف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم؛ فإن موضوعها الموجود العام، الذي تصوّره تصوّراً أولياً، ونصّدق بوجوده كذلك، لأن الموجودية نفسه.

به عبارت دیگر، اصل وجود و تحقق موضوعات علوم گوناگون در فلسفه به اثبات می‌رسد؛ ولی فلسفه در اثبات وجود و تحقق موضوع خود به هیچ علمی نیازمند نیست، چرا که موضوع آن «موجود عام» است که هم تصورش بدیهی است - [یعنی بدون نیاز به معرف، خود به خود تصور می‌شود بی آن که هیچ ابهامی در مفهوم آن بوده باشد] - و هم تصدیقش بدیهی می‌باشد - [یعنی بدون نیاز به دلیل و حجت می‌پذیریم که موضوع فلسفه تحقق دارد] - زیرا تحقق و واقعیت همان موجود، یعنی موضوع فلسفه است [پس وقتی می‌گوییم: موضوع فلسفه واقعیت دارد، در واقع شیء را بر خودش حمل کرده‌ایم و گفته‌ایم که واقعیت، واقعیت دارد؛ و چنان که می‌دانیم حمل شیء بر خودش بدیهی است].

هر موجود خاصی که موضوع علمی را تشکیل می‌دهد، یک قسم از اقسام موجود مطلق، در تقسیمات اولی و یا ثانوی آن می‌باشد.

از مقدمات فوق همچنین دانسته می‌شود که:

اولاً: تنها علوم در اثبات موضوع خود نیازمند به فلسفه و متوقف بر آن می‌باشند که موضوعشان بدیهی نیست. حضرت علامه علیه السلام در تعلیقه خود بر استاذ بدین مطلب تصریح دارند، آنجا که می‌گوید: «و یتبین به ایضاً أنّ سائر العلوم محتاجة إليها من جهة اثبات وجودها [ای وجود موضوعات] لو لم تكن بدیهة» (مکمل بر استاذ، ج ۱، ص ۲۵).

ثانیاً: آنچه بر فلسفه توقف دارد، علم و تصدیق به ثبوت موضوعات علوم است، نه اصل ثبوت و وجود خارجی موضوعات.

وثانياً: أن موضوعها لما كان أعم الأشياء، ولا ثبوت لأمر خارج منه، كانت المحمولات المثبتة فيها إما نفس الموضوع، كقولنا: إن كل موجود فإِنَّه، من حيث هو موجود، واحد أو بالفعل؛ فإن الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً، لكنَّه عينه مصداقاً؛ ولو كان غيرَه، كان باطل الذات، غير ثابت للموجود. وكذلك ما بالفعل. وإما

نتیجه دوم: محمول قضایای فلسفی یا به تنهایی مساوی با موجود مطلق است و یا به ضمیمه مقابلش مساوی با آن می باشد

چون موضوع فلسفه همه چیز را دربر می گیرد، به گونه ای که هر چه خارج از آن باشد از ثبوت و تحقق بی بهره خواهد بود. [یعنی چیزی که موجود نیست، پوچ و باطل می باشد]. لذا محمولاتی که در قضایای فلسفی مطرح می شوند از دو حال بیرون نیستند:

یا این محمولات [از جهت مصداق] همان موضوع فلسفه هستند، [بدین معنا که مساوی و برابر با موجود می باشند]، مانند این که می گوئیم: هر موجود از آن جهت که موجود است واحد است و یا بالفعل است. [در این جا مقصود از وحدت و فعلیت، وحدت عام و فعلیت کلی است]. واحد اگر چه مفهومش غیر از مفهوم موجود است [و لفظ موجود و لفظ واحد مرادف با یکدیگر نیستند] اما از جهت مصداق، عین موجود است. چرا که اگر مصداق واحد غیر از مصداق موجود باشد، واحد امری باطل و پوچ خواهد بود و هرگز نمی تواند به عنوان یک وصف برای موجود ثابت شود؛ [زیرا، همان گونه که یادآور شدیم، امکان ندارد موجود به وصفی که پوچ و باطل است متصف گردد]. بالفعل نیز همین گونه است [مفهومش غیر از مفهوم موجود است اما مصداقاً عین موجود و مساوی با آن می باشد].

و یا این محمولات همان موضوع فلسفه نیستند [و از جهت مصداق مساوی با موجود نبوده] بلکه اخص از آن می باشند، اما در عین حال چیزی غیر از موجود هم نیستند. مانند این که می گوئیم: علت موجود است. «علت» اگر چه اخص از موجود است. [زیرا بعضی از موجودات علت نیستند بلکه فقط معلول می باشند]. اما

ليست نفس الموضوع، بل هي أخص منه، لكنّها ليست غيره، كقولنا: إنّ العلّة موجودة؛ فإنّ العلّة وإن كانت أخص من الموجود، لكنّ العلّة ليست حيثيّة خارجة عن الموجوديّة العامّة؛ وإلاّ، لبطلت.

وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مردّدۀ المحمول تساوي أطراف

چنین نیست که علیت یک حیثیت بیرون از موجودیت عام باشد، چرا که در این صورت امری پوچ و باطل می بود (و نمی توانست به عنوان یک وصف برای موجود ثابت شود).

این گونه از مسائل (که محمول در آنها اخص از موجودیت عام است) با طرف مقابلشان به قضایای مرددۀ المحمولی^۱ بر می گردند که اطراف تردید در آن، مساوی

۱. قضیه مرددۀ المحمول، قضیه حملیه ای است که محمول در آن مردد بین دو یا چند چیز است، مانند «عدد زوج یا فرد است». فرق است میان قضیه حملیه مرددۀ المحمول، و قضیه شرطیه منفصله. نسبت در قضیه حملیه مرددۀ المحمول، نسبت اتحادی و هویت است؛ در حالی که نسبت در شرطیه منفصله، نسبت عناد و انفصال است. در قضیه مرددۀ المحمول اتحاد یک امر با چند امر بیان می گردد؛ در حالی که در منفصله، تعاند میان چند چیز بازگو می شود.

از اینجا دانسته می شود که: قضیه ای که متکفل تقسیم است، یک قضیه حملیه مرددۀ المحمول می باشد، نه منفصله؛ زیرا مقصود از چنین قضیه ای در واقع بیان اتحاد موضوع (که همان مُقسّم تقسیم است) یا هر یک از اطراف تردید (که همان اقسام اند) می باشد؛ نه صرفاً بیان تعاند میان اطراف تردید، تا قضیه منفصله شود.

مثلاً وقتی در مقام تقسیم می گوئیم: «موجود یا واجب است و یا ممکن» به منزله آن است که بگوئیم: «موجود به واجب و ممکن منقسم است»، و لذا قضیه فوق حمنیه مرددۀ المحمول است، نه منفصله؛ چرا که مقصود از آن قضیه بیان تعاند میان واجب و ممکن در اجتماع یا ارتفاع و یا هر دو، نیست. دلیل این مدعا آن است که صدق قضیه فوق متوقف است بر اینکه هر یک از واجب و ممکن در خارج تحقق داشته باشند، چرا که صحت تقسیم منوط بر وجود اقسام است؛ در حالی که صدق قضیه منفصله متوقف بر وجود اطرافش نیست. همچنین صدق آن قضیه متوقف است بر اینکه اقسام جامع و مانع باشند، زیرا تقسیم تنها در صورتی صحیح است که اقسامش جامع افراد و مانع اغیار بوده باشند؛ در حالی که صدق قضیه منفصله منوط بر آن نیست که اطراف

التردید فيها الموجودیة العامة. ققولنا: الموجود إما بالفعل أو بالقوة. فأكثر المسائل في الفلسفة جاریة على التقسیم، کتقسیم الموجود إلى واجب وممكن، وتقسیم الممكن إلى جوهر وعرض، وتقسیم الجوهر إلى مجرد ومادی، وتقسیم المجرد إلى عقل ونفس. وعلى هذا القیاس.

وثالثاً: قد تكون المسائل فيها مسوقةً على طریق عکس الحمل. فقولنا: الواجب موجود والممكن موجود، في معنى: «الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً». وقولنا:

با موجودیت عام می‌باشد. مانند این قضیه مرددالمحمول که: هر موجودی یا بالفعل است و یا بالقوه. بنابراین، غالب مسائل فلسفی به شکل تقسیم [و در قالب قضایای مرددالمحمول] مطرح می‌شوند، مانند تقسیم موجود به واجب و ممکن، و تقسیم ممکن به جوهر و عرض، و تقسیم جوهر به مجرد و مادی، و تقسیم مجرد به عقل و نفس، و به همین ترتیب.

نتیجه سوم: قضایای فلسفی به نحو عکس الحمل بیان می‌شوند

این نتیجه در واقع به امر دوم باز می‌گردد و ثمره آن محسوب می‌شود. قضایای فلسفی به صورت «عکس الحمل» تنظیم شده‌اند، [یعنی برای سهولت در امر تعلیم جای موضوع و محمول در آنها عوض شده است]. به عنوان مثال قضیه: واجب موجود است، و قضیه: ممکن موجود است، به این قضیه باز می‌گردند که: «وجود یا

تردید جامع باشند؛ زیرا قضیه منفصله می‌تواند فقط «مانعة الجمع» باشد؛ و نیز صادق آن منوط بر آن نیست که اطراف تردید مانع باشند؛ زیرا قضیه منفصله می‌تواند فقط «مانعة الخل» باشد. آری، تنها قضیه منفصله حقیقی است که این شرط در آن معتبر است.

نکته‌ای که در اینجا باید تذکر داده شود آن است که گاهی قضیه مشتمل بر تردید، به حسب ظاهر، هم می‌تواند منفصله محسوب شود، و هم حملیه مردده المحمول؛ مانند «عدد صحیح یا زوج است و یا فرد». در این موارد برای تشخیص اینکه قضیه از کدام قسم است باید دید مراد از قضیه بیان اتحاد موضوع با هر یک از اطراف تردید است، و یا بیان تعاند و انفعال اطراف تردید از یکدیگر.

الوجوب إما بالذات وإما بالغير، معناه: «أَنَّ الموجود الواجب ينقسم إلى واجب لذاته وواجب لغيره».

ورابعاً: أَنَّ هذا الفن لما كان أعمّ الفنون موضوعاً، ولا يشدّ عن موضوعه و

واجب است و یا ممکن؛ و نیز قضیه: وجوب یا بالذات و یا بالغير است، معنایش آن است که «موجود واجب بر دو قسم است یا واجب بالذات است و یا واجب بالغير».

[حاصل آنکه موضوع مسائل فلسفی در حقیقت باید «موجود» باشد و امور دیگر بر آن حمل شوند. اما چون موضوع قرار دادن «موجود» امری نامأنوس است، برای آنکه فهم قضایای فلسفی آسان‌تر باشد، موجود را محمول و امور دیگر را موضوع قضیه قرار داده‌اند و این از باب «عکس الحمل» می‌باشد.]

نتیجه چهارم: آگاهی از مسائل فلسفه مطلوب بالذات است^۱

چون موضوع فلسفه از همه علوم و دانش‌های دیگر عام‌تر است، به گونه‌ای که

۱. مقصود از این فرع بیان این نکته است که فلسفه از «علوم آلی» به شمار نمی‌رود. برای توضیح مطلب ذکر مقدمه‌ای لازم می‌نماید، و آن اینکه:

اگرچه هدف اساسی از علوم کشف حقایق و واقعیات از راه فکر و اندیشه می‌باشد، اما فکر و اندیشه، که ابزار کشف حقایق است، نیازمند قواعدی است که به کار بستن آنها ذهن را از خطا و اشتباه مصون دارد. و علم منطق عهده‌دار انجام این مهم می‌باشد. بنابراین، منطق آلت و ابزاری برای همه علوم است. از طرفی معرفت پاره‌ای از علوم متوقف بر پاره‌ای دیگر از دانش‌هاست؛ مانند فقه که متوقف است بر اصول فقه، و یا فیزیک که متوقف است بر ریاضیات.

بنابراین علوم بر دو دسته‌اند:

۱- علوم اصلی، که غرض از آنها کشف حقایق عینی است، نه آنکه برای دست‌یابی به علم یا علوم دیگری فرا گرفته شوند. البته این منافاتی با آن ندارد که غایت یا غایبات دیگری بر آنها مترتب گردد، و احیاناً خدماتی به دیگر علوم نیز ارائه دهند.

۲- علوم آلی، که غرض از آنها شناخت و معرفت دیگر علوم است، خواه آلت و ابزاری برای همه علوم باشد، مانند منطق؛ و یا برای برخی از علوم، مانند اصول فقه. چنین علومی تنها برای دستیابی به علوم دیگر فرا گرفته می‌شوند.

با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم: فلسفه در زمره علوم اصلی است و نه علوم آلی. حاصل کلام

محمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء، لم يتصور هناك غاية خارجة عنه يقصد الفهم لأجلها؛ فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها، من غير أن تقصد لأجل غيرها، وتكون آلة للتوصل بها إلى أمر آخر، كالفنون الآلية. نعم هناك فوائد تترتب عليها.

چیزی را نمی‌توان یافت که از موضوع فلسفه و محمولات آن، که در واقع به همان موضوع باز می‌گردند، بیرون باشد، لذا نمی‌توان چیزی خارج از آن را تصور نمود که غایت فلسفه باشد و فلسفه برای دستیابی به آن فرا گرفته شود. بنابراین، فراگیری فلسفه و آگاهی از مسائل آن مطلوب بالذات است، نه آن‌که برای دستیابی به امر دیگری مطلوب باشد، همچون علوم و دانش‌های آلی [چون منطق، اصول، حساب و هندسه] که ابزار و وسیله‌ای در خدمت علوم دیگر هستند [به گونه‌ای که غرض اصلی از فراگیری آنها آمادگی برای فراگیری علوم دیگر می‌باشد].

البته ثمرات و فوایدی هست که بر فلسفه مترتب می‌شود؛ [مانند: تمییز حقایق از وهمیات، و اثبات موضوعات علوم مختلف، و نیز اثبات دیگر قضایایی که جزء مبادی تصدیقی آن علوم محسوب می‌شوند و امور فراوان دیگر. اما چنین نیست که فلسفه آلت و ابزاری برای یک علم دیگر باشد، بلکه خود مطلوب بالذات است.]

حضرت علامه رحمته الله در بیان این مطلب آن است که:

الف - علم عبارت است از مجموعه‌ای از مسائل. و مسائل یک علم همان موضوع علم است با خواص و آثار آن موضوع که بر آن حمل شده‌اند.

ب - موضوع فلسفه همان وجود است و محمول‌های آن نیز اموری هستند که به وجود باز می‌گردد.

ج - وجود، عام‌ترین اشیا است، و هیچ چیز از آن بیرون نیست.

د - بنابراین، فلسفه عام‌ترین علوم و وسیع‌ترین و برترین آنهاست.

در نتیجه علم دیگری متصور نیست که برتر از فلسفه باشد، و بتواند غایت فلسفه واقع شود، تا باعث شود که فلسفه از علوم آلی به شمار آید، و به خاطر علم دیگری طلب گردد.

البته این، منافاتی با آن ندارد که فوایدی بر فلسفه مترتب گردد، و حتی خدماتی به دیگر علوم ارائه دهد؛ زیرا آنچه باعث آلی شدن یک علم می‌گردد آن است که ابزاری برای دستیابی به علم دیگری باشد، هدف عمده از آموزش آن هموار نمودن راه برای عرضه دانش دیگری بوده باشد.

و خامساً: أن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج عنه، إذ لا خارج هناك، فلا علة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية. وأما

نتیجه پنجم: براهین فلسفی همگی براهین لئی هستند

چون موضوع فلسفه دربرگیرنده همه اشیا است، لذا معلول چیزی که بیرون از آن باشد، نیست؛ چرا که خارج از وجود چیزی نیست؛ در نتیجه علّی برای موضوع فلسفه تصور نمی‌شود. به همین دلیل براهینی که در فلسفه به کار می‌روند براهین لئی نیستند^۱. [برهان لئی برهانی است که در آن از علت به معلول سیر می‌شود. و

۱. در اینجا مقدمه دیگری نیز باید ذکر شود، و آن اینکه: محمولات مسائل فلسفه بیرون از وجود نیستند، بلکه عین آن می‌باشند. بر این اساس گفته می‌شود که برهان لئی در فلسفه به کار نمی‌رود، زیرا حدّ اوسط در استدلال‌های فلسفی، اگر علت برای محمول (که همان حدّ اکبر است) باشد، باید علت برای وجود (که همان حدّ اصغر است) نیز باشد؛ در حالی که چیزی بیرون از وجود نیست تا علت برای آن قرار گیرد.

بیان بالا بر نفی برهان لئی در فلسفه مبتنی بر اموری چند است از جمله:

الف - محمولات مسائل فلسفه همیشه باید مساوی وجود باشد. پس مفاهیمی که اخصی از وجود هستند، به تنهایی، محمول یک مسأله فلسفی واقع نمی‌شوند، بلکه از آنها و مقابل‌هایشان یک قضیه مردده المحمول ساخته می‌شود، قضیه‌ای که اطراف تردید در آن مساوی موجود مطلق می‌باشد؛ و چنین قضیه مردده المحمولی است که مسأله فلسفی را تشکیل می‌دهد.

ب - حدّ اوسط در برهان لئی باید علت خارجی برای نتیجه باشد.

اما دو مقدمه فوق، هر دو قابل مناقشه است؛ زیرا بسیاری از مسائل فلسفی موضوعشان قسم خاصی از موجود است، نه موجود مطلق؛ و محمولشان نیز اموری است که اختصاص به آن قسم خاص از موجود دارد. و برای اثبات این گونه از مسائل می‌توان از برهان لئی استفاده کرد، چرا که ثبوت محمولات آنها برای موضوعاتشان علّی بیرون از خودشان دارد. و همان علت می‌تواند واسطه در اثبات آنها قرار گیرد. مثلاً برای اثبات اینکه جهان هستی بر بهترین نظام و استوارترین شکل ممکن آفریده شده است، به علم ذاتی خداوند به نظام احسن استدلال می‌شود. و در این استدلال حدّ وسط، علت برای نتیجه است؛ و لذا این برهان، برهان لئی خواهد بود.

مقدمه دوم نیز قابل مناقشه است، زیرا همان گونه که از کلام شیخ الرئیس در کتاب برهان‌ها (نادر) که:

برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة

به وسیله علت، معلول اثبات می گردد. - بلکه برهانی آنی اند. اما برهان آنی چنان که در کتاب برهان از منطق بیان شده است بر دو قسم است:^۱

برهان ثانی، فصل هشتم از مقاله اولی، استفاده می شود؛ در برهان لئنی علیّت خارجی حدّ اوسط برای نتیجه لزومی ندارد؛ بلکه اگر حدّ اوسط تنها بر حسب تحلیل های ذهنی علت برای نتیجه باشد، برهان ما همچنان برهان لئنی خواهد بود؛ مانند آنکه بگوییم: «ماهیت ممکن است. و هر ممکنی نیاز به علت دارد. پس ماهیت نیاز به علت دارد.»^۲ پر واضح است که امکان تنها در تحلیل عقلی علت نیاز ماهیت به علت است، نه در خارج؛ اما با این همه قیاس فوق یک قیاس برهانی است. این گونه از قیاس های برهانی در فلسفه فراوان به کار می رود.

۱. بنابر آنچه از کلمات حضرت علامه علیه السلام در موارد مختلف به دست می آید برهان آنی بر سه قسم است:

۱- برهانی که در آن از معلول به علت سیر می شود، مانند: این فلز منبسط شده است، هر فلزی که منبسط شود، گرم شده است. این فلز گرم شده است.

۲- برهان آنی که در آن از یک معلول شیء به معلول دیگر همان شیء منتقل می شویم. در این موارد در واقع ابتدا از معلول به علت، و آن گاه از علت به معلول دیگر آن سیر می شود. پس در این قسم نیز در واقع از معلول به علت منتقل می شویم.

۳- برهان آنی که در آن از یکی از ملازمات عامه به ملازم دیگر آن منتقل می شویم. مقصود از ملازمات عامه، لوازم وجود است که مساوی با وجود می باشند. میان لوازم عامه وجود رابطه علی و معلولی خارجی و عینی برقرار نیست، چنان که آنها معلول شیء ثالث نیز نیستند. (ر.ک: تعلیقه حضرت علامه علیه السلام بر اسفار، ج ۶، ص ۷۸) البته در تحلیل های مفهومی، هر یک از آنها لازم وجود و معلول آن می باشند؛ و لذا ملازم با یکدیگرند، و برخی از آنها واسطه در اثبات برخی دیگر قرار می گیرد؛ چنانچه در بحث جعل، اصالت وجود واسطه در اثبات مجعول بودن وجود واقع می شود.

به اعتقاد حضرت علامه علیه السلام از میان اقسام سه گانه برهان آنی، تنها قسم سوم آن مفید یقین است. اما دو قسم نخست آن مفید یقین نیست؛ زیرا در هر دو از معلول به علت سیر می شود، و ایشان سیر از معلول به علت را یقین آور نمی داند. شاهد این مدعا آنکه ایشان در تعلیقه بر «اسفار»، قیاس مفید یقین را در دو قسم منحصر می کند: یکی برهان لئنی، و دیگری برهان آنی که در آن از برخی از لوازم عامه به برخی دیگر سیر می شود. (ر.ک: تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۳۹۶) بلکه در رساله برهان بر این مطلب تصریح دارند. (ر.ک: رساله بیه، رساله البرهان، ص ۳۸) همچنین در کتاب نهاية الحكمة

لا یفید یقیناً؛ فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا برهان الإن الذي یعتمد فیہ علی

یک قسم برهانی است که در آن از معلول به علت سیر می‌شود [و به وسیله معلول وجود علت اثبات می‌گردد، و اصطلاحاً دلیل نامیده می‌شود]. این قسم از برهان آئی مفید یقین نیست، [و لذا در فلسفه که باید مفید یقین باشد به کار نمی‌رود].

قسم دوم برهانی است که در آن بر ملازمات عامه^۱ تکیه می‌شود و از یک ملازم،

کلام ایشان خواهد آمد که: «إن البحث عن المطلوب انما یفید العلم به بالسلوک الیه عن طریق سببه، ان کان ذا سبب، او من طریق الملازمات العامة، ان کان مقلاً لا سبب له. و اما السلوک الی العلة من طریق المعلوم فلا یفید علماً البته». (هذیه السمکة، مرحلة دوازدهم، فصل سیزدهم) ایشان دو دلیل بر اینکه سیر از معلول به علت مفید یقین نیست، اقامه کرده‌اند.

دلیل نخست: «اگر علم تعلق بگیرد به وجود چیزی که معلول علتی است، باید پیش از آن، علم داشته باشیم به وجود علت آن چیز؛ چرا که در غیر این صورت، عدم آن علت جایز خواهد بود؛ و این مسأله است با جواز عدم معلول؛ در حالی که بنابر فرض، به وجود معلول علم داریم. این خلاف فرض است.» (تعلیق بر اسفار، ج ۳، ص ۳۹۶)

آنچه آوردیم، ترجمه عبارت حضرت علامه در تعلیق بر اسفار است، و نظیر این بیان را در رساله برهان نیز آورده‌اند. (ر.ک: رسائل سیه، رساله برهان، ص ۳۸)

به نظر می‌رسد در این بیان میان مقام ثبوت و اثبات خلط شده است، زیرا تقدم علت بر معلول مربوط به مقام ثبوت و وجود خارجی است، اما نسبت به مقام اثبات و علم، لازم نیست که علت تقدم بر معلول داشته باشد؛ بلکه علم به معلول می‌تواند علت برای علم به علت باشد، و بر آن مقدم شود.

دلیل دوم: ایشان در مرحله یازدهم تحت عنوان: «فصل فی أن العلم بذی السبب لا یحصل الا من طریق العلم بسببه و ما یصل بذلک السبب» دلیل دیگری برای مدعای خویش آورده‌اند، که در همانجا بیان خواهد شد.

۱. ملازمات عامه همان لوازم وجود است که مساوی با وجودند و در وجود خارجی یکی علت دیگری نیست، همان‌گونه که در وجود خارجی معلول شیء سوم نیز نمی‌باشند. (ر.ک: تعلیق بر اسفار، ج ۶، ص ۲۷).

آری در تحلیل‌های مفهومی هر یک از آنها لازم وجود و معلول آن است. بنابرین، لوازم عامه بر حسب این تحلیل‌ها معلول یک امر سوم هستند، و از این جهت متلازم با یکدیگرند، و می‌توان با تمسک به برخی از آنها، برخی دیگر را اثبات نمود، همان‌گونه که با

الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر.

وجود ملازم دیگر اثبات می شود. [این قسم از برهان انّی مفید یقین است] و در فلسفه تنها همین قسم از برهان به کار می رود.

مرحلهٔ اوّل

احکام کلی وجود

مشمول بر پنج فصل

المرحلة الأولى في أحكام الوجود الكلية الفصل الأول

[في أنَّ مفهوم الوجود مشترك معنوي]

الوجود بمفهومه مشترك معنوي، يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد. وهو ظاهر بالرجوع إلى الذهن، حينما نحمله على أشياء، أو ننتفيه عن أشياء، كقولنا: الإنسان موجود، والنبات موجود، والشمس موجودة، واجتماع النقيضين ليس

فصل اول: [اشتراك معنوي مفهوم وجود]

[بحث از الفاظ و مفاهیم آنها یک بحث فلسفی نیست، اما گاهی طرح برخی از مسائل فلسفی منوط به این گونه از بحث ها می باشد. بحث از اشتراک معنوی وجود نیز از آن جهت در فلسفه مطرح می گردد که دو مسأله مهم فلسفی بر آن متوقف می باشد: یکی اصالت وجود و دیگری مشکک بودن وجود.]

وجود از نظر مفهوم مشترک معنوی می باشد؛ یعنی در همه مواردی که بر اشیا گوناگون حمل می شود یک معنا دارد. [راه اثبات این که یک لفظ مشترک معنوی یا مشترک لفظی است و این که یک معنا یا چند معنا دارد، ملاحظه موارد گوناگون استعمال آن لفظ است و این که در هر موردی چه معنایی از آن به ذهن می آید؛ در مورد لفظ «وجود» نیز باید همین راه را پیمود، و لذا حضرت علامه می فرمایند:] اگر هنگامی که وجود را بر چیزهایی حمل می کنیم و یا آن را از چیزهایی سلب می کنیم، به ذهن خود مراجعه کنیم، خواهیم یافت که در همه آن موارد یک معنا از لفظ وجود به ذهنمان خطور می کند؛ مانند آن جا که می گوئیم: انسان موجود است؛ گیاه موجود است؛ خورشید موجود است؛ [که در این موارد «موجود» را بر امور گوناگونی حمل کرده ایم و یا آن جا که می گوئیم:] اجتماع نقیضین موجود نیست؛ اجتماع ضدین

بوجود، واجتماع الضدين ليس بموجود. وقد أجاد صدر المتألهين رحمه الله، حيث قال: «إن كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوليات».

فمن سخيّف القول ما قال بعضهم: «إن الوجود مشترك لفظي، وهو في كل ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية».

ويردّه لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقاً، كقولنا: الواجب موجود،

موجود نیست؛ [که موجود را از موضوعات مختلف سلب کرده ایم، در همه این موارد یک معنا از لفظ موجود می فهمیم. از این بیان دانسته می شود که مشترک معنوی بودن «وجود» یک امر بدیهی و بی نیاز از دلیل و برهان است،] و این سخن صدر المتألهین - قدس سره که «اشتراک معنوی وجود در میان ماهیات، مطلبی است روشن و نزدیک به اولیات»^۱ کلامی بجا و نیکوست.

[در برابر قول به اشتراک معنوی وجود دو نظریه دیگر وجود دارد که حضرت علامه - رحمه الله - در این جا به هر یک از این دو نظریه اشاره می کنند و برای ابطال هر یک دلیل اقامه می کنند:]

بررسی نظریه اشتراک لفظی وجود میان ماهیات گوناگون

از آن چه آوردیم بی پایه بودن سخن برخی از متکلمان [که در رأس آنها ابو الحسن اشعری و ابوالحسین بصری قرار دارند] روشن می شود. ایشان گفته اند: «وجود مشترک لفظی است و هر ماهیتی که حمل شود به معنای همان ماهیت می باشد».

[حضرت علامه دو دلیل برای ابطال این نظریه بیان می کنند:]

[دلیل اول:] لازمه سخن ایشان آن است که قضایای هلیه بسیطه [یعنی قضایائی که محمول آنها موجود و یا مرادف های آن است] به طور کلی بی فائده باشند؛ مانند قضیه: واجب موجود است؛ ممکن موجود است؛ جوهر موجود است؛ عرض

۱. اولیات، آن دسته از قضایای بدیهی اند که تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو برای تصدیق به آن کفایت می کند.

والممكن موجود، والجوهر موجود، والعرض موجود.

علیٰ اُنْ من الجائز أن یتردّد بین وجود الشیء وعدمه مع العلم بماهیتہ ومعناہ،
کقولنا: هل الاتفاق موجود أو لا؟

وکذا التردّد فی ماهیة الشیء مع الجزم بوجوده، کقولنا: هل النفس الإنسانیة
الموجودة جوهر أو عرض؟ و التردّد فی أحد شیئین مع الجزم بالأخر یقضي
بمغایرتهما.

موجود است؛ [زیرا طبق نظر ایشان در هر یک از این قضایا معنا و مفاد محمول همان
معنا و مفاد موضوع است، و در نتیجه مضمون قضیه حمل شیء بر خودش می باشد،
گویا که گفته ایم: واجب، واجب است و ممکن، ممکن است و جوهر، جوهر است. و
پرواضح است که این گونه از قضایا مطلب جدیدی را افاده نمی کنند در حالی که
قضایای هلیه بسیطة بالضرورة مطلب جدیدی را بیان می کنند.]

[دلیل دوم:] ممکن است انسان در وجود یک شیء و عدم آن مردّد باشد با آنکه از
ماهیت و معنای آن کاملاً آگاه است، مثل آنکه [معنای اتفاق را و ماهیت آن را
می شناسد اما نمی داند که اتفاق موجود است یا نه و از این رو] می پرسد: آیا اتفاق
موجود است یا نه؟ و نیز ممکن است آدمی ماهیت یک شیء را نداند و در آن مردّد
باشد، اما در عین حال یقین به وجودش داشته باشد، مثل آنکه [می داند انسان روح
دارد، اما نمی داند ماهیت این روح چیست؟ و لذا] می پرسد: آیا روح انسانی که وجود
و تحقق دارد، جوهر است یا عرض؟

[حاصل آنکه گاهی ماهیت شیء برای ما معلوم است و در وجودش تردید داریم،
و گاهی به عکس، وجود و تحقق شیء برای ما معلوم است و در ماهیت آن تردید
داریم. و این خود نشان می دهد که وجود شیء، غیر از ماهیت آن است؛ چرا که آنچه
مجهول و نامعلوم است، غیر از آن چیزی است که معلوم می باشد، و لذا حضرت
علامه علیه السلام می فرمایند:] تردید در یکی از دو چیز [مانند وجود و ماهیت] همراه با جزم
و یقین به دیگری نشان دهنده مغایرت آن دو می باشد.

ونظیره فی السخافه ما نسب الی بعضهم: «أن مفهوم الوجود مشترک لفظی بین الواجب والممكن».

وردۀ بآنا إما أن نقصد بالوجود الذي نحمله على الواجب معنى، أو لأ؛ والثاني یوجب التعطیل؛ وعلى الأول إما أن نعني به المعنى الذي نعنيه إذا حملناه على الممكنات، وإما أن نعني به نقيضه؛ وعلى الثاني یلزم نفي الوجود عنه عند إثبات

بررسی نظریه اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن

برخی دیگر گفته‌اند: «مفهوم وجود مشترک لفظی میان واجب و ممکن است». إبه عقیده این گروه لفظ وجود دو معنا دارد؛ یکی همان معنای معروفی که همگان با آن آشنا هستند، و در زبان فارسی از آن به «هستی» تعبیر می‌شود و نقیضش عدم و نیستی است. و وجود هر گاه درباره‌ ممکنات بکار رود به همین معنا می‌باشد. و معنای دوم معنایی است که هنگام اطلاق آن بر واجب تعالی مورد نظر است. بنابراین، موجود بودن واجب تعالی معنا و مفهومی غیر از موجود بودن سایر اشیا دارد. حضرت علامه در این خصوص می‌فرمایند: [این نظریه نیز همچون نظریه پیشین سست و بی‌پایه است.

دلیل بطلان این نظریه آن است که ما وقتی می‌گوییم «واجب تعالی موجود است» یا معنایی برای لفظ موجود در نظر می‌گیریم و مفهوم خاصی را از آن قصد می‌کنیم و آن را بر واجب حمل می‌کنیم، و یا آن‌که هیچ معنا و مفهومی از لفظ «موجود» در قضیه فوق قصد نمی‌کنیم. اگر بگویید: هیچ معنا و مفهومی از آن قصد نمی‌کنیم، [و به عبارتی قضیه «واجب تعالی موجود است» یک قضیه بی‌معناست]، لازمه‌اش تعطیل عقل از شناخت خدای تبارک و تعالی است. و اگر بگویید که معنایی از آن قصد می‌کنیم [و قضیه «واجب تعالی موجود است» یک قضیه معنادار است] دو حالت فرض می‌شود: یکی این‌که آن معنا، همان معنا و مفهومی باشد که هنگام حمل «موجود» بر ممکنات از آن فهمیده می‌شود، و دوم این‌که نقیض آن

الوجود له، تعالى عن ذلك؛ وعلى الأول يثبت المطلوب، وهو كون مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً.

والحق - كما ذكره بعض المحققين - أن القول بالاشتراك اللفظي من الخلط بين

باشد^۱. [و به عبارت دیگر: مفهوم وجودی که بر واجب اطلاق می شود یا همان مفهوم وجودی است که دربارهٔ ممکنات به کار می رود و نقیضش عدم است و یا غیر آن می باشد. اگر غیر آن باشد هر مفهومی که باشد یا مساوی عدم است و یا مصداق آن می باشد، و لذا حضرت علامه می فرمایند:] اگر صورت دوم را اختیار کنید [و بگوئید مفهوم وجود واجب غیر از مفهوم وجودی است که بر ممکنات حمل می شود] لازمه اش آن است که وقتی وجود را برای واجب تعالی اثبات می کنیم [و می گوییم: «واجب تعالی موجود است»] در واقع وجود را از او سلب کرده و حکم به عدم و نیستی او کرده باشیم، و خدای سبحان برتر از این اوهام است.

و اگر صورت اول را اختیار کنید [و بگوئید که مفهوم وجود واجب همان مفهوم وجودی است که بر ممکنات حمل می شود] مطلوب ما که اشتراک معنوی وجود است ثابت می شود.

حقیقت - همان گونه که برخی از محققان متذکر شده اند - آن است که منشأ اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، خلط میان مفهوم و مصداق است، [به این صورت که قائلین

۱. عبارت فوق خالی از مسامحه نیست؛ زیرا در قضیه «واجب موجود است» می توان از لفظ «موجود» معنایی را اراده کرد غیر از آن معنایی که بر ممکنات حمل می شود، و غیر از نقیض آن معنا که عدم است. و لذا صحیح تر آن است که گفته شود: «و اما ان نعتی به ما هو مصداق نقیضه» چنان که در بدایة الحکمة آمده است:

«فان كان المفهوم منه المعنى الذى يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوى؛ وان كان المفهوم منه ما يقابله، و هو مصداق نقیضه، كان نقیاً لوجوده تعالى عن ذلك». (بدایة الحکمة، ص ۱۱) و از این روست که ما در تفسیر کلام مؤلف ارجمند آوردیم: و به عبارت دیگر: مفهوم وجودی که بر واجب اطلاق می شود یا همان مفهوم وجودی است که دربارهٔ ممکنات به کار می رود، و نقیضش عدم است، و یا غیر آن می باشد. اگر غیر آن باشد، هر مفهومی که باشد، یا مساوی عدم است، و یا مصداق آن می باشد.

المفهوم والمصداق؛ فحكم المغایرة إنما هو للمصداق، دون المفهوم.

به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن ملاحظه کردند که مصداق وجود در واجب با مصداق وجود در ممکنات قابل مقایسه نیست، همان‌گونه که نور شمع با نور خورشید قابل مقایسه نیست. آن‌گاه گمان بردند که مفهوم وجود در واجب نیز مغایر با مفهوم وجود در ممکنات می‌باشد. اما باید دانست که مغایرت در مصداق وجود مستلزم مغایرت در مفهوم وجود نیست، و نباید حکم مصداق را به مفهوم سرایت داد چنان‌که حضرت علامه می‌فرمایند: [حکم به مغایرت در مورد مصداق وجود است و نه مفهوم آن.

الفصل الثاني

[في أصالة الوجود واعتبارية الماهية]

الوجود هو الأصل، دون الماهية؛ أي إنه هو الحقيقة العينية التي نثبتها بالضرورة. إننا بعد ختم أصل الشك والسفسطة وإثبات الأصل الذي هو واقعية الأشياء، أول

فصل دوم: [أصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت]

[مدعای ما در این فصل آن است که] وجود اصیل است نه ماهیت. مقصود از اصیل بودن وجود این است که آن حقیقت عینی و واقعیت خارجی ای که بالبداهت آن را می پذیریم و به آن اذعان می کنیم همان وجود است. [و به بیان دیگر: واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و بالعرض به ماهیت نسبت داده می شود. و به عبارت سوم: آنچه متن خارج را پر کرده و منشأ آثار است و حقیقتاً بدون هیچ واسطه ای موجود است همان وجود است. حضرت علامه پیش از اثبات این مدعا سه مقدمه بیان می کنند و سپس اصل برهان اصالت وجود را ذکر می کنند:]

مقدمة نخست: هر یک از اشیای واقعی دارای دو حیثیت است

پس از آنکه بنیان سفسطه و تشکیک در اصل واقعیت را ویران ساختیم و واقعیت اشیا را به عنوان یک امر اصیل به اثبات رساندیم، [و خلاصه پذیرفتیم که واقعیتی هست و چیزی که اصالت داشته باشد، یافت می شود] در نخستین مواجهه خود با اشیا [دو حیثیت در آنها تشخیص می دهیم:] از طرفی می بینیم که اشیا اموری مختلف و گوناگونند که از یکدیگر سلب می شوند، و از طرف دیگر [همه آن اشیا

ما نرجع إلى الأشياء، نجدها مختلفة متميزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية، فنجد فيها مثلاً إنساناً موجوداً، وقرساً موجوداً، وشجراً موجوداً، وعنصراً موجوداً، وشمساً موجوداً وهكذا. فلها ماهيات محمولة عليها، بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى بينها.

والماهية غير الوجود، لأن المختص غير المشترك. وأيضاً الماهية لاتأبى في ذاتها

موجود هستند و این موجودیت در همه آنها مشترک می باشد، و به بیان دیگر: [همه اشیا در دفع بطلان واقعیت - که سوفسطائی احتمالش را می دهد - مشترک می باشند. ما وقتی به جهان بیرون از خود نگاه می کنیم می یابیم که در آن، انسان موجود، اسب موجود، درخت موجود، عنصر موجود و خورشید موجود و... یافت می شود.

حاصل آن که بر هر یک از اشیا خارجی دو چیز حمل می شود: یکی مفاهیم ماهوی [مثل آن که می گوییم: این چیز انسان است، و آن چیز اسب است و آن چیز سوم درخت است.] و اشیا خارجی به واسطه همین ماهیات از یکدیگر جدا می شوند و نسبت به هم امتیاز می یابند، مفهوم دومی که بر اشیا خارجی حمل می شود مفهوم وجود است که در همه آنها مشترک می باشد. [زیرا همان گونه که گفتیم وجود مشترک معنوی است و به یک معنا بر امور گوناگون حمل می شود.]

مقدمة دوم: حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است

ماهیت غیر از وجود است. [یعنی این دو حیثیت که در اشیا خارجی یافت می شود دو حیثیت مختلف و جدا از هم می باشد، و یکی به دیگری باز نمی گردد. حضرت علامه رحمه الله دو دلیل برای اثبات این مدعا اقامه می کنند.]

[دلیل اول: حیثیت ماهیت اختصاص به دسته خاصی از اشیا دارد، مثلاً: گروه خاصی از اشیا، انسان هستند و گروه دیگر، اسب هستند و گروه سوم، گوسفند.

آن یحمل علیها الوجود وأن یسلب عنها؛ ولو كانت عین الوجود لم یجز أن یسلب عنها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه. فما نجده فی الأشياء من حیثیة الماهیة غیر ما نجده فیها من حیثیة الوجود.

وإذ لیس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعیة واحدة، كانت إحدى هاتین الحیثیّین - أعنی الماهیة والوجود - بحذاء ماله من الواقعیة والحقیقة، وهو المراد

یعنی هر ماهیتی بر دسته خاصی از واقعیات حمل می شود و نه بر همه آنها. اما حیثیت وجود، مشترک میان همه واقعیات است و بر همه آنها حمل می شود و [آن چه که اختصاص به دسته ای از واقعیات دارد غیر از آن چیزی است که مشترک میان تمام واقعیات می باشد. [پس حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است.]

[دلیل دوم:] ماهیت بر حسب ذات خود ابای از آن ندارد که وجود بر آن حمل شود و یا از آن سلب شود. [هر ماهیت فی حدّ ذاتها می تواند موجود باشد و می تواند معدوم باشد و این همان است که می گویند: ماهیت ذاتاً ممکن است و نسبتش به وجود و عدم یکسان می باشد،] در حالی که اگر ماهیت همان وجود بود، نمی توانستیم وجود را از آن سلب کنیم زیرا [در این صورت سلب وجود از ماهیت، در واقع سلب شیء از خودش می باشد و] سلب شیء از خودش محال است.

[با توجه به این دو دلیل به اثبات می رسد که] دو حیثیتی که در اشیا تشخیص می دهیم، یعنی حیثیت ماهیت و حیثیت وجود، دو حیثیت مغایر هستند.

مقدمة سوم: وجود و ماهیت هر دو نمی توانند اصیل باشند

[این دو حیثیت هر دو نمی توانند اصیل باشند، زیرا] هر یک از اشیا ی خارجی تنها یک واقعیت دارند، و لذا فقط یکی از آن دو حیثیت، یعنی حیثیت ماهیت و حیثیت وجود، در ازای آن واقعیت و حقیقت می باشد. و مقصود از اصالت هم همین است. - حیثیت دیگر یک امر اعتباری و متزعزع از آن حیثیت اصیل خواهد بود. [و به عبارتی: واقعیت، حقیقتاً و بالذات از آن حیثیت نخستین است و] بالعرض و مجازاً

بالأصله، والحیثیه الأخری اعتباریه، منترعه من الحیثیه الاصلیه، تنسب إلیها الواقعیة بالعرض.

وإذا كان کل شیء إنما ینال الواقعیة إذا حمل علیه الوجود واتصف به، فالوجود هو الذي یحاذی واقعیة الأشياء. وأما الماهیة فإذ كانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعیة، ومع سلبه باطله الذات، فهي فی ذاتها غیر أصلیه، وإنما تتأصل بعرض الوجود.

به حیثیت دوم نسبت داده می‌شود.

[حاصل این مقدمات سه گانه آن است که اولاً: واقعیتی در خارج هست. و ثانیاً: در این واقعیت دو حیثیت یافت می‌شود، یکی وجود و دیگری ماهیت. و ثالثاً: این دو حیثیت مغایر با یکدیگر می‌باشند. و رابعاً: این دو حیثیت هر دو اعتباری و ذهنی نیستند زیرا مقتضای این سخن انکار اصل واقعیت است. و خامساً: این دو حیثیت هر دو اصیل نمی‌باشند. در نتیجه یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است و یا به عکس ماهیت اصیل است و وجود اعتباری می‌باشد. حکمای اشراقی ماهیت را اصیل می‌دانند، اما حکمای مشاء و نیز پیروان حکمت متعالیه و از جمله حضرت علامه علیه السلام وجود را اصیل می‌دانند. برهانی که حضرت علامه علیه السلام برای اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اقامه می‌کنند به این شرح است:]

برهان اصالت وجود^۱

هر چیزی را در نظر بگیریم در صورتی واقعیت‌دار است که وجود بر آن حمل شود و به وجود متصف گردد.^۱ [روح، جن، فرشته و هر امر دیگری در صورتی تحقق و

۱. به تقریری دیگر، مقدمات دلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان بدین صورت تنظیم کرد:

۱. ابطال شک و سفسطه، و اعتقاد به اینکه در جهان پیرامون ما اشیا یی تحقق و واقعیت دارند. مؤلف گرانقدر با عبارت: «انا بعد جسم اصل الشک و السفسطه» به این مقدمه اشاره کرده‌اند.

۲. از هر یک از این واقعیات، دو مفهوم وجود و ماهیت انتزاع می‌شود. چنانکه مؤلف یزرگوار

فقد تحصّل أنّ الوجود أصیل، والماهیة اعتباریة - كما قال به المشاؤون -، أي إنّ الوجود موجود بذاته، والماهیة موجودة به.

واقعیت دارد که موجود باشد و وجود بر آن حمل شود و در غیر این صورت پوچ و ناپود و بی واقعیت است، [و این نشان می دهد که آنچه در ازای واقعیت اشیا است] و واقعیت اشیا مصداق بالذات آن می باشد] همان وجود است، و اما ماهیت، چیزی است که اگر به وجود متصف شود دارای واقعیت می گردد، و اگر وجود از آن سلب شود پوچ و نیست محض می باشد. و این نشان می دهد که ماهیت ذاتاً اصالت و واقعیت ندارد، بلکه به عرض وجود دارای اصالت و واقعیت می شود.

بنابراین، همان گونه که حکمای مشا گفته اند، وجود اصیل است و ماهیت اعتباری می باشد؛ یعنی وجود ذاتاً [و بدون واسطه در عرض] موجود است ولی ماهیت به واسطه وجود [و به عرض آن] موجود می باشد.

فرمودند: «فنجذ فیها مثلاً انساناً موجوداً...»

۳. مفهوم وجود و ماهیت، در مفهوم مغایر و مابین با یکدیگرند، نه عین یکدیگرند، و نه یکی جزء دیگری است. چنان که مؤلف بزرگوار فرمودند: «و الماهیة غیر الوجود».

۴. دو مفهوم وجود و ماهیت نمی توانند مصداق بالذات واحد داشته باشند. یعنی یک واقعیت باشد، که در عین حال که یک واقعیت است، مصداق حقیقی و بالذات هم وجود باشد و هم ماهیت؛ بلکه واقعیت خارجی تنها به ازای یکی از آن دو مفهوم قرار دارد. این مقدمه در کلام حضرت علامه رحمته الله ذکر نشده است، اما استدلال ایشان مبتنی بر آن است؛ چرا که در صورت انکار این مقدمه می توان هم وجود را اصیل دانست و هم ماهیت را، و گفت: «واقعیت خارجی در عین حال که یک واقعیت است هم مصداق بالذات وجود است و هم مصداق بالذات ماهیت».

با توجه به مقدمات فوق دلیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این صورت تقریر می گردد:

هر چیزی با اتصاف به وجود در خارج واقعیت دار می گردد؛ و از طرفی هر ما بالعرض باید به مابالذات منتهی گردد. بنابراین، وجود ذاتاً واقعیت دار است. و اصالت وجود چیزی جز این نیست. و در نتیجه ماهیت اعتباری خواهد بود؛ زیرا اگر ماهیت نیز اصیل باشد، لازماًش آن است که یک واقعیت واحد مصداق بالذات دو مفهوم مابین باشد، و این قابل قبول نیست.

وبذلك يندفع ما أورد على أصالة الوجود، من أن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان، كان موجوداً - لأن الحصول هو الوجود - فللووجود وجود؛ وننقل الكلام إليه، وهلمّ جرأ، فيتسلسل.

وجه الاندفاع: أن الوجود موجود لكن بذاته، لا بوجود زائد؛ أي إن الوجود عين

بررسی شبهات وارد شده بر نظریة اصالت وجود

شبهة نخست و پاسخ آن

با بیانی که برای اصالت وجود آوردیم اشکالی که بر نظریة اصالت وجود وارد شده است، دفع می‌شود. اشکال این است که اگر وجود [اصیل بوده و] در خارج حاصل و متحقق باشد، موجود خواهد بود؛ زیرا حصول، همان وجود است، [و معنای حاصل بودن همان موجود بودن است؛ اما نمی‌توان گفت: «وجود موجود است»، زیرا موجود یعنی چیزی که وجود دارد، پس اگر وجود، موجود باشد برای آن وجود، وجود دومی خواهد بود؛ آن‌گاه نقل کلام به وجود دوم می‌کنیم، [و می‌گوییم به مقتضای اصالت وجود، آن وجود دوم نیز موجود است، یعنی دارای وجود است، و سخن درباره این وجود سوم نیز تکرار می‌شود] و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد، [یعنی لازم می‌آید هر موجودی دارای بی‌نهایت وجود باشد] بنابراین، نمی‌توان وجود را یک امر اصیل و متحقق در اعیان دانست.

وجه اندفاع شبهة فوق آن است که [موجود در عرف فلسفه اعم از آن است که مبدأ اشتقاقش، یعنی وجود، عین موصوف باشد و یا آن‌که زائد بر موصوف باشد و لذا موجود هم بر ذاتی که عین وجود است اطلاق می‌شود و هم بر ذاتی که وجود زائد بر آن است؛ مانند عالم که هم بر ذاتی که عین علم است اطلاق می‌شود و هم بر ذاتی که علم زائد بر آن می‌باشد. با توجه به این مطلب می‌گوییم: درست است که به مقتضای اصالت وجود، [وجود موجود است، اما موجودیت وجود بذاته است نه به واسطه ضمیمه شدن وجود زائدی به آن؛ و به بیان دیگر: وجود عین موجودیت

الموجودیة، بخلاف الماهیة التي حیثیة ذاتها غیر حیثیة وجودها.

وَأَمَّا دَعْوَى: «أَنَّ الموجود في عرف اللغة إِنَّمَا يطلق على ما له ذات معروضة للوجود، ولازمه أَنَّ الوجود غير موجود»، فهي على تقدير صحتها أمر راجع إلى الوضع اللغوي أو غلبة الاستعمال، والحقائق لاتتبع استعمال الألفاظ، وللوجود - كما تقدّم - حقيقة عينية، نفسها ثابتة لنفسها. قال بهمنيار في التحصيل: «وبالجملة فالوجود حقيقته أَنه في الأعيان لاغير. وكيف لا يكبرن في الأعيان ما هذه

است، برخلاف ماهیت که حیثیت ذاتش غیر از حیثیت وجودش می باشد. [و لذا موجود بودنش نیاز به انضمام وجود به آن دارد، مثلاً انسان وقتی متصف به موجودیت می شود که وجودی به آن ضمیمه شود، اما در مورد خود وجود، نیاز به انضمام وجود دیگری نیست.]

ممکن است ادعا شود که «موجود» مشتق است و معنای مشتق در عرف اهل لغت «ذاتٌ تَتَّيَّ له المبدأ» است، و در نتیجه موجود] در عرف لغت فقط بر ذاتی اطلاق می شود که وجود بر آن عارض شده باشد، و لازمه این سخن آن است که وجود، خودش موجود نباشد؛ [چرا که وجود ذاتی نیست که وجود عارض بر آن شده باشد. و وقتی وجود، موجود نبود نمی توان آن را اصیل دانست.]

در پاسخ می گوئیم: این ادعا بر فرض صحت امری است مربوط به وضع لغوی یا غلبة استعمال، و [بیش از این را بیان نمی کند که مشتق به واسطه وضع لغوی یا کثرت استعمال، حقیقت در ذاتی است که مبدأ اشتقاق، زائد بر آن می باشد. و این ضرری به ما نمی رساند و قول به اصالت وجود را مخدوش نمی سازد، زیرا] حقایق تابع استعمال الفاظ و چگونگی وضع آنها نیست، [بلکه به عکس، استعمال الفاظ و وضع آنها تابع حقایق می باشد. یعنی ما ابتدا حقیقتی را به اثبات می رسانیم و آن گاه در صدد تعیین لفظی برای حکایت از آن بر می آئیم.] و همان گونه که گذشت، وجود دارای حقیقت خارجی ای است که خودش برای خودش ثابت می باشد.

[خلاصه آن که وجود اصالت و خارجیت دارد، خواه اطلاق موجود بر آن، بنابر

ویندفع أيضاً ما أشكل عليه بأن كون الوجود موجوداً بذاته يستتبع كون الوجودات الإمكانية واجبة بالذات؛ لأن كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم امتناع

وضع لغوی، به نحو حقیقت یا به نحو مجاز باشد.]

«بهمینار» در التحصیل می‌گوید: «حقیقت وجود چیزی جز در خارج بودن نیست [و اساساً معنای وجود، هستی و بودن است] و چگونه می‌توان گفت چیزی که حقیقتش چنین است، در خارج تحقق ندارد».^۱

شبهه دوم و پاسخ آن

با این بیان اشکال دومی که بر قول به اصالت وجود وارد شده است نیز دفع می‌گردد.^۲ اشکال آن است که [اصالت وجود بدین معناست که وجود بالذات

۱. التحصیل، ص ۲۸۱.

۲. شکل منطقی این اشکال با توجه به جمله «لأن كون الوجود موجوداً بذاته يستلزم...» بدین صورت تنظیم می‌شود:

الف. اگر وجود موجود بذاته باشد، یعنی عین موجودیت باشد، نه آنکه ذاتی باشد که وجود بر آن عارض گشته است، سلب وجود از ذات آن ممنوع خواهد بود.

ب. هرچه سلب وجود از آن ممنوع باشد، واجب بالذات است.

استدلال فوق، یک قیاس افتراقی شرطی است که از دو شرطیه متصله تشکیل یافته، و این نتیجه را به دست می‌دهد که: «اگر وجود موجود بذاته باشد، وجود واجب بالذات خواهد بود» سپس همین نتیجه را مقدمه قیاس دیگری قرار می‌دهیم و می‌گوییم: اگر وجود موجود بذاته باشد، واجب بالذات خواهد بود.

لکن هر وجودی واجب بالذات نیست.

نتیجه: هر وجودی موجود بذاته نیست.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود استدلال فوق تنها اصالت وجود در ممکنات را ابطال می‌کند، و خدشهای به اصالت وجود در واجب بالذات وارد نمی‌سازد.

اما استدلال فوق ناتمام است؛ به دلیل آنکه کبرای قیاس اول مخدوش می‌باشد؛ زیرا چنین نیست که هرچه سلب وجود از ذات آن ممنوع باشد واجب بالذات باشد. بلکه هرچه وجودش

سلبه عن ذاته؛ إذ الشيء لا يسلب عن نفسه، ولا نعني بالواجب بالذات إلا ما يمتنع عدمه لذاته.

وجه الاندفاع أن الملاك في كون الشيء واجباً بالذات ليس هو كون وجوده نفس ذاته، بل كون وجوده مقتضی ذاته من غیر آن یفتقر إلى غیره، وکل وجود امکانی فهو

موجود است، و این قابل التزام نیست، زیرا [موجود بالذات بودن وجود مستلزم آن است که وجودهای امکانی واجب بالذات باشند. توضیح این‌که: اگر وجود ذاتاً موجود باشد، سلب موجودیت از آن ممتنع خواهد بود، زیرا [سلب موجودیت از وجود به معنای سلب شیء از خودش خواهد بود و] سلب شیء از خودش محال و ممتنع می‌باشد. [در نتیجه باید هر وجودی واجب بالذات باشد، زیرا] مراد از واجب بالذات چیزی است که [ذاتاً وجود از آن سلب نمی‌شود، و به بیان دیگر] عدمش ذاتاً ممتنع می‌باشد.

وجه اندفاع اشکال فوق آن است که ^۱ ملاک واجب بالذات بودن یک شیء آن نیست که وجودش همان ذاتش باشد، بلکه ملاکش آن است که وجودش مقتضای ذاتش باشد، و در تحققش نیاز به غیر نداشته باشد. و هر یک از وجودهای امکانی

مقتضای ذاتش است، و در وجود خود نیاز به علت ندارد، واجب بالذات می‌باشد. و به دیگر سخن: واجب بالذات چیزی است که موجود بودن برایش ضرورت ازلی دارد؛ و اصالت وجود فقط مستلزم آن است که موجود بودن برای هر وجودی ضرورت ذاتی داشته باشد.

۱. حاصل کلام مؤلف رحمه الله در رد اشکال یاد شده آن است که واژه «بذاته» در جمله «هر وجودی موجود بذاته است»، و در جمله «واجب موجود بذاته است»، اگرچه در هر دو مورد در برابر «بغیره» قرار دارد، اما «بغیره» در مورد نخست واسطه در عروض است، و در مورد دوم واسطه در ثبوت می‌باشد. وقتی می‌گوییم: «هر وجودی موجود بذاته است»، در برابر ماهیت که موجود بغیره می‌باشد، مقصود آن است که اتصال وجود به موجودیت، واسطه در عروض ندارد، بر خلاف ماهیت که اتصالش به موجودیت، واسطه در عروض دارد. و به دیگر سخن: وصف موجودیت برای وجود، وصف به حال موصوف است، نه وصف به حال متعلق موصوف، بر خلاف ماهیت که موجودیت وصف به حال خودش نیست، بلکه وصف به حال وجودش است.

اما وقتی می‌گوییم: «واجب موجود بذاته است»، و ممکنات موجود بغیره می‌باشند، مقصود آن است

فی عین آنکه موجود بذاته مفتقر إلى غیره مفاض منه؛ کالمعنی الحرفی، الذي نفسه نفسه، وهو مع ذلك لا یتم مفهوماً إلا بالقیام بغيره. وسیجیء، مزید توضیح له فی الأبحاث الآتیة.

قال صدر المتألهین فی الأسفار: «معنی وجود الواجب بنفسه، أنه مقتضی ذاته، من غیر احتیاج إلى فاعل وقابل. ومعنی تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل - إما بذاته

در عین حال که [به مقتضای اصالت وجود] فی ذاته موجود هستند [و وجود عین ذاتشان است]، اما در عین حال محتاج به غیر هستند و باید موجود دیگری آنها را ایجاد کند. وجودهای امکانی از این جهت مانند معنای حرفی هستند که خودش خودش است، [یعنی هر حرفی معنای خاص خود را دارد، «از» یک معنا دارد و «در» یک معنای دیگر دارد] اما در عین حال معنای حرفی بدون اتکای به غیر مفهومی در ذهن ندارد. [وجودهای امکانی نیز ذاتاً موجودند و همان موجودیت هستند، اما وجودشان وابسته به غیر می باشد و بدون اتکای به غیر وجودی ندارند.] توضیح بیشتر در این باره در مباحث آتی خواهد آمد.

صدر المتألهین در اسفار در این باره می گویند: معنای این که «وجود واجب بنفسه می باشد» آن است که وجود واجب مقتضای ذاتش است و تحققش نیاز به فاعل و یا قابل^۱ ندارد [و به اصطلاح واجب در وجودش نیاز به واسطه در ثبوت ندارد.] و

که واجب موجودی است مستقل که هیچ علتی ندارد، و مستقماً به غیر نمی باشد، بر خلاف ممکنات که نیازمند علت و وابسته به غیر می باشند.

بنابراین، «موجود بذاته» مشترک لفظی است، و معنای نخست آن مصداقاً اعم از معنای دوم آن است؛ زیرا چیزی که موجودیت و صف به حال خودش است و واسطه ای در عرض این وصف برای آن نیست، می تواند واجب الوجود بالذات باشد، و می تواند ممکن باشد.

۱. واژه «قابل» گاهی بر ماهیت اطلاق می گردد، به اعتبار اینکه ماهیت وجود را قبول می کند، و معروض وجود واقع می شود. و گاهی نیز بر ماده، که علت مادی جسم و جسمانیات است، اطلاق می گردد. البته قبول و پذیرش در مورد نخست یک امر اعتباری و صرفاً تحلیلی است، اما در مورد دوم یک امر حقیقی و حینت دار است. در عبارت صدر المتألهین هر یک از دو معنای یاد شده می تواند مقصود باشد.

كما في الواجب، أو بفاعل - لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود» انتهى. (ج ۱ ص ۴۰)

ویندفع عنه أيضاً ما أورد عليه: أنه لو كان الوجود موجوداً بذاته والماهية موجودة بغيرها - الذي هو الوجود -، كان مفهوم الوجود مشتركاً بين ما بنفسه و ما بغيره، فلم

معنای این که «وجود متحقق بنفسه می باشد» [که معنای اصالت وجود است] آن است که وقتی یک وجود تحقق پیدا کرد، خواه خود به خود، مانند واجب، و خواه به واسطه علت [موجودیت و تحقق، وصف به حال خود آن وجود است نه وصف به حال متعلقش، و به اصطلاح وجود برای اتصاف به موجودیت نیاز به واسطه در عروض ندارد. و به بیان دیگر] تحقق وجود نیاز به یک وجود دیگری که به آن ضمیمه شود، ندارد؛ برخلاف غیر وجود^۱. [که همان ماهیت است. ماهیت وقتی تحقق پیدا کرد، تحققش نیاز به وجودی دارد که به آن ضمیمه شود، و در واقع موجودیت و تحقق وصف برای وجود ماهیت می باشد نه خود ماهیت. یعنی وقتی می گوئیم انسان موجود است، درواقع وجود انسان است که موجود می باشد و اتصاف انسان به موجودیت به عرض همان وجودش است.]

شبهة سوم و پاسخ آن

با بیانی که برای تبیین اصالت وجود آوردیم، اشکال سومی که بر این نظریه وارد شده است نیز مندفع می گردد. اشکال آن است که شما گفتید «وجود، موجود است» معنایش آن است که بذاته موجود است [و عین موجودیت می باشد.] و

۱. مقصود از «غیر وجود» همان ماهیت است. چرا که ماهیت پس از تأثیر علت، به واسطه وجودش است که متصف به تحقق و موجودیت می گردد؛ چنان که در اسفار به دنبال عبارت فوق می گویند: «بخلاف غیر الوجود، فأنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجده و اتصافه بالوجود». (اسفار، ج ۱، ص ۳۰ و ۴۱)

عبارت صدر المتألهین در مقدم چنین است: «بخلاف غیر الوجود، لافتقاره فی کونه موجوداً الی اعتبار الوجود و انضمامه». ۲. اسفار، ج ۱، ص ۴۰.

یتم مفروض الحجة، من أن الوجود مشترك معنوی بین الموجودات، لالفظی. وجه الاندفاع: أن فيه خلطاً بین المفهوم والمصدق، والاختلاف المذكور مصداقی لا مفهومی.

فتبین بما تقدم: فساد القول بأصالة الماهية، كما نسب إلى الإشرافیین؛ فهي عندهم أصيلة إذا كانت بحيث ينتزع عنها الوجود؛ وإن كانت في حد ذاتها اعتباریة والوجود

«ماهیت، موجود است» معنایش آن است که به عَرَض وجود، موجود است [یعنی وجودش موجود می باشد]. و این مستلزم آن است که وجود مشترک لفظی باشد بین چیزی که وجودش بنفسه است و چیزی که وجودش بغيره می باشد. و در نتیجه یکی از مقدمات پرهیز اصالت وجود - یعنی این که وجود مشترک معنوی میان موجودات است نه مشترک لفظی - مخدوش می گردد.

وجه اندفاع این اشکال آن است که در این بیان، میان مفهوم و مصداق خلط شده است و [حکم یکی به دیگری سرایت داده شده است چرا که] اختلاف پادشده یک اختلاف مصداقی است نه مفهومی. [موجود همه جا به معنای متحقق است و بیانگر هستی و واقعیت شیء می باشد، خواه آن شیء عین واقعیت و وجود باشد، و خواه واقعیت و وجود یک امر عارض بر آن بوده باشد. این اختلاف مربوط به مصداق موجود است و نه مفهوم آن. همان گونه که «عالم» یعنی کسی که می داند، خواه آن کس عین علم باشد و خواه علم، زائد بر آن و عارض بر آن بوده باشد.]

نقد نظریة اصالت ماهیت

از آن چه گذشت فساد قول به اصالت ماهیت که منسوب به حکمای اشراقی است، روشن می گردد. به عقیده ایشان ماهیت اصیل است [اما نه به طور مطلق و در هر حال، بلکه] آن گاه که بتوان وجود را از آن انتزاع کرد. بنابراین، به عقیده ایشان ماهیت با نظر به ذاتش و فی حد نفسه یک امر اعتباری است، و وجودی که از آن انتزاع می شود نیز یک امر اعتباری است، [اما وقتی ماهیت به گونه ای شد که

المنتزع عنها اعتباراً.

ویرده: اُن صبرورة الماهية الاعتبارية بانتزاع مفهوم الوجود الاعتباري أصيلة ذات حقيقة عينية، انقلاب ضروري الاستحالة.

وتبين أيضاً: فساد القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، كما قال به الدواني، وقرّره بأن الوجود - على ما يقتضيه ذوق المتألمين - حقيقة عينية

توانستیم مفهوم اعتباری وجود را از آن انتزاع کنیم و بر آن حمل نماییم، آن ماهیت اصیل می‌گردد. مثلاً انسان فی حدّ نفسه یک امر اعتباری است، ولی آن‌گاه که متصف به وجود شد و توانستیم این وصف را از آن انتزاع کنیم، اصیل می‌گردد. پس آن‌چه اصیل است «انسان» موجوده است نه مطلق انسان.

در ردّ این نظریه باید گفت: [به عقیده ایشان ماهیت فی حدّ نفسه یک امر اعتباری است همان‌گونه که وجود یک امر اعتباری می‌باشد. حال] اگر ماهیت اعتباری به واسطه انتزاع مفهوم اعتباری وجود از آن، اصیل و دارای حقیقت خارجی گردد، این انقلاب در ذات خواهد بود که محال بودن آن بدیهی است. [انقلاب یعنی آن‌که یک ذات بدون آن‌که چیزی بر آن افزوده و یا از آن کاسته گردد خود به خود دگرگون شود. در این جا نیز ماهیت که بنابر فرض فی حدّ نفسه اعتباری است خود به خود و بدون آن‌که یک امر حقیقی به آن ضمیمه شده باشد، اصیل گشته است.]

نقد نظریه محقق دوانی مبنی بر اصالت وجود در خصوص واجب و اصالت ماهیت در حوزه ممکنات

با توجه به مطالب پیشین، فساد نظریه محقق دوانی مبنی بر اصالت وجود در واجب، و اصالت ماهیت در ممکن نیز روشن می‌گردد. محقق دوانی در تقریر نظریه خویش می‌گوید: اگر غور در الهیات داشته باشیم و متأله شده باشیم، خواهیم فهمید که وجود بیش از یک حقیقت عینی شخصی نیست و آن حقیقت همان

شخصیّه هی الواجب تعالیٰ، و تتأصل الماهیات الممكنة بنوع من الانتساب إلیه؛ فإطلاق الموجود علیه تعالیٰ بمعنی أنّه عین الوجود، و علی الماهیات الممكنة بمعنی أنّها منتسبة إلی الوجود الذی هو الواجب.

و یردّه: أنّ الانتساب المذكور إن استوجب عروض حقیقه عینیّه علی الماهیات، كانت هی الوجود؛ إذ لیس للماهیة المتأصلة إلّا حیثیة الماهیة و الوجود، و إذا لم تصف الأصلة إلی الماهیة فهی للوجود؛ و إن لم یستوجب شیئاً، و كانت حال الماهیة قبل الانتساب و بعده سواءً، کان تأصلها بالانتساب انقلاباً، و هو محال.

واجب تعالی است. و ماهیات ممکن به واسطه یک نوع انتساب به آن وجود یگانه، اصالت و واقعیت می یابند. بنابراین، اطلاق «وجود» بر واجب تعالی بدین معناست که او عین وجود است، و اطلاق «وجود» بر ماهیات ممکن بدان معناست که آنها منتسب به وجود هستند؛ و آن وجودی که ماهیات بدان منتسب می شوند همان واجب تعالی است. [حاصل آن که ماهیات وجود ندارند، بلکه فقط به وجود منتسب می شوند و به واسطه همین انتساب هم اصیل می گردند.]

این نظریه مردود است زیرا [انتساب ماهیت به واجب تعالی از دو حال بیرون نیست: یا مستلزم عروض یک حقیقت خارجی بر ماهیات هست و یا نیست.] اگر این انتساب مستلزم آن باشد که یک حقیقت عینی در خارج تحقق یابد و عارض بر ماهیت شود، آن حقیقت عینی همان «وجود» خواهد بود، زیرا ماهیات اصالت یافته دو حیثیت بیشتر ندارد: یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود، و چون اصالت از آن ماهیت نیست [زیرا محقق دوانی خودش اذعان دارد که ماهیت فی حدّ نفسه اعتباری می باشد] در نتیجه اصالت از آن وجود خواهد بود. [بنابراین، در ممکنات نیز وجود اصیل است نه ماهیت.]

و اگر انتساب یادشده مستلزم تحقق چیزی نباشد و ماهیت، پیش از انتساب و پس از آن، بر یک حال باشد [و به واسطه انتساب به واجب چیزی بر آن افزوده نشده باشد] در این صورت اصالت یافتن ماهیت به واسطه انتساب به واجب، انقلاب است؛ و انقلاب محال می باشد.

یفتَرَعُ عَلَى أَصَالَةِ الوجودِ وَاعْتِبَارِيَةِ المَاهِيَةِ:

أَوَّلًا: أَنَّ كُلَّ مَا يُحْمَلُ عَلَى حَيْثِيَةِ المَاهِيَةِ فَإِنَّمَا هُوَ بِالوجودِ، وَ أَنَّ الوجودَ حَيْثِيَّةٌ تَقْيِيدِيَّةٌ فِي كُلِّ حَمَلٍ مَاهَوِيٍّ، لَمَّا أَنَّ المَاهِيَةَ فِي نَفْسِهَا بَاطِلَةٌ هَالِكَةٌ لَا تَسْمَلُكَ شَيْئًا؛

فروع اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

فرع اول: وجود در تمام حمل‌های ماهوی حیثیت تقییدیه است^۱

هرچه بر حیثیت ماهیت حمل می‌شود به واسطه وجود است، یعنی وجود در تمام حمل‌های ماهوی [یعنی حمل‌هایی که موضوع آنها ماهیت می‌باشد] حیثیت

۱. حاصل آنچه مؤلف رحمه الله در این فرع بیان می‌کند آن است که:

الف - چون ماهیت فی حدّ نفسه معدوم است؛

ب - و معدوم مالک و واجد چیزی نیست؛

ج - و ماهیت تنها به واسطه وجود است که تحقق می‌یابد و موجود می‌شود؛

د - و معنای حمل در واقع اتصاف موضوع به محمول است، به معنای واجد شدن موضوع نسبت به محمول؛

در نتیجه هر چیزی که بر ماهیت حمل می‌شود، و ماهیت بدان منصف می‌گردد، به واسطه وجود است.

در اینجا چند نکته باید یادآوری شود:

۱- قاعده فوق اختصاصی به محمول‌هایی دارد که امور ثبوتی هستند؛ چرا که در مورد امور سلبی نیازی به وجود ماهیت نیست.

مثلاً وقتی گفته می‌شود «الانسان ليس بشجرة» صدق این قضیه متوقف بر وجود انسان نیست، اگر چه حکم، در هر حال، نیاز به وجود موضوع در ذهن دارد، خواه قضیه موجب باشد یا سالبه، و خواه محمول ثبوتی باشد یا سلبی؛ اما سخن درباره صدق قضیه است، نه تشکیل قضیه در ذهن.

شاهد این مدعا آن است که مؤلف رحمه الله در تعلیل مطلب می‌گویند: «لَمَّا أَنَّ المَاهِيَةَ فِي نَفْسِهَا بَاطِلَةٌ هَالِكَةٌ لَا تَسْمَلُكَ شَيْئًا»؛ و این تعلیل شامل محمول‌های سلبی نمی‌شود، زیرا محمول سلبی چیزی نیست تا ماهیت مالک و واجد شود.

۲- مقصود از حیثیت تقییدیه در عبارت «وَأَنَّ الوجودَ حَيْثِيَّةٌ تَقْيِيدِيَّةٌ فِي كُلِّ حَمَلٍ مَاهَوِيٍّ» اصطلاح رایج آن نیست.

توضیح اینکه: حیثیت تقید در اصطلاح رایج آن بدین معنا است که موضوع قضیه مقید به یک قید است به گونه‌ای که حکم در واقع از آن مجموع مقید و قید می‌باشد، نه تنها از آن مقید؛ و به دیگر سخن: قید خودش جزء موضوع قضیه است. مثلاً در قضیه «جسم از آن جهت که رنگین است، نمودار است»، رنگین بودن، حیثیت تقیدیه برای موضوع قضیه است؛ زیرا حکم «نمودار بودن» از آن جسم به تنهایی نیست، بلکه از آن «جسمی است که رنگین می‌باشد» و به دیگر سخن: رنگین بودن جزء موضوع قضیه است. (محقق سبزواری در بیان حیثیت تقیدیه می‌گوید: «فاذا قید شيء بقيد، وكان الغرض من التقيد اخذ الحقيقت مع القيد مجموعين، فمستقى حيثية تقيدية».) (ر.ک: تالیف برهان، ج ۱، ص ۹۳)

با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم: در هیچ یک از فضایی «انسان انسان است»، «انسان ناطق است» و یا «انسان ماهیت است»، «وجود» جزء موضوع قضیه نیست، بلکه فقط ظرف موضوع قضیه می‌باشد بدین معنا که موضوع قضیه، تنها وقتی که موجود است و تحقق دارد، واجد اسامی یاد شده است و به آنها متصف می‌شود. و به دیگر سخن: وقتی ذات، یا جزء ذات، یا لازم ذات و یا لازم وجود ذهنی ماهیت بر ماهیت حمل می‌گردد، موضوع حکم خود ماهیت است، اما در ظرف وجودش؛ چرا که اگر موجود نباشد چیزی نیست تا حکمی داشته باشد. بدین معنا که فقط تقید موضوع به وجود، جزء موضوع است، اما وجود خودش جزء موضوع قضیه نیست. (البته نسبت به محمول‌هایی که لازم وجود خارجی هستند و یا مفارق می‌باشند، وجود جزء موضوع قضیه است، و در نتیجه وجود، در این موارد، حیثیت تقید به معنای مصطلح آن می‌باشد). و در یک کلمه چنین قضایایی، قضایای حینیه هستند.

قرائن متعددی در کلام مؤلف ارجمند^۱ بر این تفسیر وجود دارد، از جمله اینکه در آغاز همین فرع فرموده‌اند: «کل ما يحمل على حيثية الماهية» و این نشان‌دهنده آن است که محمول از آن خود ماهیت است، نه مجموع ماهیت و وجود. و نیز در دنباله همین فرع می‌فرمایند «فالماهية وان كانت اذا اعتبرها العقل من حيث هي لم تكن الا هي، لا موجودة ولا معدومة» و از همه صریح‌تر کلام ایشان در تنبیه اول از لصل اول از مرحله چهارم که در تعریف ضرورت ذاتی می‌گویند: «و هي كون المحمول ضروريا للموضوع لذاته مع الوجود لا بالوجود، كقولنا: كل انسان حيوان بالضرورة. فالحيوانية ذاتية للانسان ضرورة له مادام موجوداً و مع الوجود» و چنان‌که استاد محقق در تعلیقه شماره ۵۸ فرموده‌اند، قید «مع الوجود لا بالوجود» اشاره به آن است که موضوع در قضیه ضرورت ذاتی مقید به وجود نیست تا ضرورت ذاتی به ضرورت وصفی باز گردد. شاهد دیگر بر این تفسیر کلام مؤلف ۱ ذیل فصل سوم از مرحله چهارم است که می‌گویند: «كقولنا كل انسان بالضرورة، او حيوان او ناطق بالضرورة، فان ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنى عدم الانفكاك حال الوجود». (البته ناگفته نماند که در کلام مؤلف شواهدی نیز وجود دارد که اراده معنای اصطلاحی

فثبوت ذاتها وذاتیاتها لذاتها بواسطة الوجود، فالماهیة وإن كانت إذا اعتبرها العقل من

تقییدیه است؛ [و به دیگر سخن: ماهیت در صورتی محکوم به یک حکم می شود که متصف به وجود باشد]. زیرا که ماهیت با نظر به خودش و فی نفسه نیبیت و نابود است و واجد هیچ چیز نیست. [و لذا هیچ چیز را بر ماهیت مجرد از وجود نمی توان حمل کرد].

بنابراین، ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت [یعنی اجزاء ذات که همان جنس و فصل

«حیثیت تقییدیه» را تأیید می کند، از جمله اینکه در ذیل همین فرع می فرماید: «وبذلك يظهر ان لازم الماهیة بحسب الحقيقة لازم الوجودین الخارجی و الذهنی، و این راست نمی آید مگر به آنکه وجود را واسطه در عروض حکم بر ماهیت بدانیم، همچنین عبارت «فثبوت ذاتها وذاتیاتها لذاتها بواسطة الوجود» ظاهرش آن است که وجود واسطه در عروض است حتی در آنجا که ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت حمل می شود. و از همین روست که به عقیده استاد مصباح تهافت و تناقضی در کلام مؤلف در این مورد به نظر می رسد، اگر چه می توان آن تناقض را به این صورت دفع کرد که بگوییم: سخن حضرت علامه در اینجا ناظر به عدم ثبوت حقیقی ماهیت است، و کلام ایشان در موارد دیگر، به ویژه در مرحله چهارم، ناظر به ظرف ثبوت اعتباری ماهیت می باشد).

۳. از آنچه گذشت همچنین روشن می شود که مقصود مؤلف از عبارت «فثبوت ذاتها وذاتیاتها لذاتها بواسطة الوجود» که چند سطر بعد فرموده اند، آن نیست که وقتی ماهیت متصف به ذات و ذاتیاتش می گردد، و ذات و یا ذاتیات بر ماهیت حمل می شود، وجود واسطه در عروض است، تا نتیجه اش این باشد که ذات و یا ذاتیات ماهیت، اولاً و بالذات وصف برای وجود است، و بر وجود حمل می گردد، و ثانیاً بالعرض به ماهیت اسناد داده می شود، مانند اسناد جریان به ناودان. اگر چه ظاهر عبارت همین است - بلکه مقصود آن است که ماهیت تنها در صورتی متصف به این امور می گردد و این امور بر آن حمل می شود که موجود باشد، اما چون ماهیت اعتباری است، انصافش به وجود حقیقی و بالذات نیست، بلکه مجازی و بالعرض می باشد، و وجود نسبت به انصاف ماهیت به موجودیت، واسطه در عروض است.

۴. مؤلف رحمه الله در این فرع متعرض همه اقسام محمول شده است. توضیح اینکه: محمول یا ذاتی (ذاتی در اصطلاح منطق، اعم از خود ذات و اجزای ذات است.) است و یا عرضی. ذاتی یا تمام ذات است و یا جزء ذات. و عرض یا لازم است و یا مفارق، و لازم نیز یا لازم ماهیت است - که در واقع لازم وجود بن می باشد - یا لازم وجود ذهنی است و یا لازم وجود خارجی است.

حیث هی لم تکن إلا هی، لاموجودة ولا معدومة، لکن ارتفاع الوجود عنها بحسب هذا الاعتبار - ومعناه أن الوجود غیر مأخوذ فی حدّها - لا ینافی حملة علیها خارجاً عن حدّها عارضاً لها، فلها ثبوت ما کيفما فرضت.

وکذا لوازم ذاتها، الثی هی لوازم الماهیة - کمفهوم الماهیة العارضة لكل ماهیة،

ماهیت است] برای ذات ماهیت به واسطه وجود است. [پس وقتی می‌گوییم: انسان انسان است، انسان موجود است که انسان می‌باشد؛ و نیز وقتی می‌گوییم: انسان حیوان است یا ناطق است، انسان موجود است که حیوان و ناطق بر آن حمل می‌شود.] درست است که اگر عقل ذات ماهیت را من حیث هی [یا چشم‌پوشی از

همه وجودات] در نظر بگیرد [و آن را به تنهایی لحاظ کند] ماهیت جز خودش نخواهد بود و [هر چیز دیگری، حتی وجود و عدم، از آن سلب می‌شود و] در نتیجه ماهیت بدین لحاظ نه موجود است و نه معدوم؛ اما سلب وجود از ماهیت در این نوع لحاظ و اعتبار، تنها بدین معناست که وجود [و عدم و هیچ چیز دیگری غیر از اجزای آن ماهیت] در حدّ و تعریف آن ماهیت اخذ نشده است، و این منافاتی با آن ندارد که وجود به عنوان یک امر عرضی و بیرون از حدّ ماهیت بر ماهیت حمل شود. بنابراین، ماهیت هر گونه که فرض شود دارای ثبوت و وجود می‌باشد [حتی آن‌گاه که آن را از همه وجودات تجرید می‌کنیم و فی نفسه لحاظش می‌کنیم، زیرا همین لحاظ، یک وجود ذهنی برای آن ماهیت خواهد بود. خلاصه آن‌که ماهیت در ظرف واقع هرگز بدون وجود نیست، و نهایت امر آن است که ذهن وجودش را لحاظ نمی‌کند.]

همچنین لوازم ذات که به لوازم ماهیت موسوم است، مانند مفهوم ماهیت که عارض بر همه ماهیات می‌شود^۱ و زوجیت که عارض بر ماهیت عدد چهار

۱. شایان ذکر است که خود مفهوم «ماهیت» از معقولات ثانیة فلسفی است و در حدّ هیچ ماهیتی مأخوذ نمی‌باشد و لذا حمل آن بر انسان، بقر، غنم و دیگر ماهیات جوهری و عرضی، از باب حمل عرضی است نه حمل ذاتی. و لذا ماهیت از اعراض لازم و غیر قابل انفکاک همه ماهیات می‌باشد، و مع ذلک حملش بر ماهیت به

و الزوجیة العارضة لماهیة الأربعة - تثبت لها بالوجود، لالذاتها. وبذلك يظهر أن لازم الماهیة بحسب الحقيقة لازم الوجودین: الخارجی و الذهنی، كما ذهب إليه الدواني. وكذا لازم الوجود الذهنی، كالنوعیة للإنسان، ولأزم الوجود الخارجی، كالبرودة للثلج، والمحمولات غير اللازمة، كالكتابة للإنسان، كل ذلك بالوجود. وبذلك يظهر أن الوجود من لوازم الماهیة الخارجة عن ذاتها.

می شود، همه به واسطه وجود بر موضوع خود حمل می شوند و وجود در حمل این لوازم حیثیت تقییدیه می باشد. و از این جا روشن می شود که همان طور که محقق دوانی گفته است، آن چه لازم ماهیت خوانده می شود در واقع لازم وجود ذهنی و خارجی می باشد. [یعنی این طور نیست که مثلاً زوجیت لازمه خود ماهیت عدد چهار باشد، چون ماهیت این عدد، مانند هر ماهیت دیگری فی حدّ نفسه نیست و نابود است و حکمی ندارد، بلکه لازم وجود آن می باشد، متنها این لازم، اختصاص به وجود ذهنی و یا وجود خارجی عدد چهار ندارد، بلکه لازم هر دو وجود آن است، یعنی عدد چهار چه در خارج موجود شود و چه در ذهن، زوج می باشد.]

همچنین لازم وجود ذهنی، مانند نوعیت برای انسان، و لازم وجود خارجی، مانند سردی برای یخ، و نیز اعراض مفارق، مانند کتابت برای انسان، همه و همه به واسطه وجود بر موضوعات خویش حمل می شوند و وجود در تمام این موارد حیثیت تقییدیه می باشد. از این بیان دانسته می شود که وجود از اموری است که بیرون از ذات ماهیت است [و جنس و فصل آن محسوب نمی شود] اما ملازم با آن و غیرقابل انفکاک از آن می باشد. [چون ماهیت در هر موطنی تحقق پیدا کند همراه با مرتبه ای از وجود می باشد، و منهای وجود هرگز متحقق نمی شود.]

وثنائياً: أن الوجود لا یتّصف بشيء من أحكام الماهیة، کالکلیة والجزئیة، والجنسیة والنوعیة والفصلیة والعرضیة الخاصّة والعامة، وکالجوهریة والکمیة والکیفیة وسائر المقولات العرضیة؛ فإنّ هذه جمیعاً أحكام طارئة علی الماهیة من جهة صدقها وانطباقها علی شيء، کصدق الإنسان وانطباقه علی زید وعمر و سائر

فرع دوم: وجود به هیچ‌یک از احکام ماهیت متصف نمی‌شود

حقیقت عینی وجود به هیچ‌یک از احکام ماهیت متصف نمی‌شود، احکامی مانند: کلیت [کلی مفهومی است که می‌تواند بر موارد متعدد منطبق شود؛ و حقیقت خارجی وجود اساساً قابل انطباق بر چیزی نیست]، جزئیت [باید توجه داشت که جزئی دو اصطلاح دارد، یک اصطلاح آن قسیم کلی است، یعنی مفهومی که فقط بر یک مورد منطبق می‌گردد؛ و چون حقیقت وجود مفهوم نیست و بر هیچ چیز منطبق نمی‌گردد، جزئی به این معنا نیست؛ اصطلاح دوم آن مرادف با تشخص است و وجود به این معنا جزئی می‌باشد]^۱. جنسیت [جنس مفهومی است کلی که بیانگر

۱. جزئی دارای دو اصطلاح است: متشخص و فرد. و در اینجا مقصود از جزئی همان فرد است. شاهد این مطلب عبارت «او من جهة اندراجها تحت شيء کاندراج الأفراد تحت الأنواع» است. و نیز در فصل شانزدهم از مرحله ششم مؤلف رحمه الله کلی و فرد را دو امر متضایف به شمار می‌آورد. و این مطلب که فرد مضایف به کلی است مصحح آن است که فردیت حکمی باشد که بر ماهیت، از جهت اندراج آن تحت کلی، طاری و عارض می‌گردد.

البته در بحث‌های دیگر مؤلف تصریح کرده است که جزئیت به معنای شخصیت است، از جمله در فصل سوم از مرحله پنجم که می‌گوید: «الجزئیة و الشخصیة من لوازم الوجود الخاص... و اما الجزئیة و هی امتناع الشركة فی الشيء و تسمی الشخصیة». اما پر واضح است که جزئیت به این معنا، حقیقتاً وصف وجود است، بلکه مساوی با آن می‌باشد، چنان که در چند سطر بعد مؤلف می‌گوید: «الوجود يساوی الشخصیة». حاصل آنکه مقصود از جزئیت در آنجا که از احکام ماهیت به شمار می‌آید، همان فردیت است، و وجود متصف به فردیت نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: آیا نمی‌توان گفت وجود حسن در خارج فردی برای انسان یا فردی برای مفهوم وجود است؟

الأفراد؛ أو من جهة اندراجها تحت شيء كاندراج الأفراد تحت الأنواع، والأنواع

جزء اعم از اجزای ذاتی مصادیق خود می باشد، مانند حیوان. [نوعیت [نوع مفهومی است کلی که بیانگر تمام ذاتیات افراد خود می باشد، مانند انسان. [فصلیت [فصل مفهومی است کلی که بیانگر جزء مساوی از اجزاء ذاتی مصادیق خود می باشد، مانند ناطق. [عرضیت خاص [عرضی خاص مفهومی است کلی که بیانگر وصف مختص و غیر ذاتی در مصادیق خود می باشد، مانند شاعر. [عرضیت عام [عرضی عام مفهومی است کلی که بیانگر وصفی اعم و غیر ذاتی در مصادیق خود می باشد، مانند رونده. [جوهریت، کمیت و کیفیت و دیگر مقولات عرضی^۱.

[وجود به هیچ یک از این امور متصف نمی شود] چرا که این امور همگی احکامی هستند که بر ماهیت عارض شده و ماهیت به آنها متصف می شود و اتصاف ماهیت به آنها یا از جهت صدق و انطباقش بر چیزی است، مانند صدق انسان و انطباقش بر

در پاسخ می گویم: غیر، زیرا فرد یک کلی، عبارت از چیزی است که آن کلی بر او منطبق می گردد. و کلی چون در ذهن موجود است انطباقش بر خارج غیر ممکن است، چه در این صورت لازم می آید امر ذهنی، خارجی گردد و با امر خارجی، ذهنی شود، و این انقلاب است. کلی، که یک امر موجود در ذهن است، در واقع بر شخصی منطبق می شود که کلی از آن انتزاع شده است، یعنی بر صورت ذهنیه ای که برای شخص هست نه بر خودش.

بنابراین، کلی انسان، بر صورت ذهنی حسن منطبق می شود، نه بر وجود خارجی او. در فصل سوم از مرحله پنجم آمده است: ولا ريب ان الماهية الكثيرة الافراد تصدق على كل واحد من افرادها وتحمل عليه، بمعنى ان الماهية التي في الذهن كلما ورد فيه فرد من افرادها و عرض عليها، اتحدت معه و كانت هي هو.

۱. به نظر مؤلف رحمته الله اتصاف انسان مثلاً به جوهریت، و اتصاف عدد به کمیت و اتصاف رنگ به کیفیت از جهت صدق و انطباق این ماهیات بر چیزی است، اما این مطلب تمام نیست. چرا که این امور از اوصاف ماهیت به طور مطلق است، نه آنکه وصف ماهیتی است که در ذهن موجود می شود. به دیگر سخن: انسان متصف به جوهریت می شود، خواه در ذهن باشد و خواه در خارج، و خواه بر چیزی صدق بکند یا نکند. بنابراین، برای عدم اتصاف وجود به این احکام و مفاهیم باید راه دیگری پیموده شود، چنان که در بداهةالمتكدة، راهی دیگر طی شده است.

تحت الأجناس، والوجود الذي هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقاً على شيء، ولا اندراجاً تحت شيء، ولا صدقاً، ولا حملاً، ولا ما يشابه هذه المعاني. نعم مفهوم الوجود يقبل الصدق والاشتراك كسائر المفاهيم.

و من هنا يظهر: أنَّ الوجود يساوق الشخصية.

و من هنا يظهر: أيضاً أنَّ الوجود لا مثل له؛ لأنَّ مثل الشيء ما يشاركه في الماهية

حسن، حسين و ديگر افراد؛ و يا از جهت مندرج شدن چیزی در آن می‌باشد^۱، مانند مندرج شدن افراد تحت انواع و مندرج شدن انواع تحت اجناس - [انطباق و اندراج ملازم یکدیگرند مانند بالایی و پائینی. از طرف مفهوم، مسأله انطباق مطرح می‌شود و از طرف مصداق مسأله اندراج. مفهوم منطبق بر مصداق می‌شود، و مصداق مندرج در مفهوم می‌گردد.] - در حالی که وجود که ذاتاً همان حقیقت عینی و واقعیت خارجی می‌باشد، نه قابل انطباق بر چیزی است و نه قابل اندراج در چیزی؛ نه بر چیزی صدق می‌کند و نه بر چیزی حمل می‌شود، و به هر حال اموری از این قبیل در او راه ندارد. آری مفهوم وجود، مانند دیگر مفاهیم قابل صدق بر مصداق بی‌شماری است، [اما سخن ما درباره مفهوم وجود نیست بلکه درباره حقیقت خارجی آن می‌باشد.]

از این جا به دست می‌آید که وجود مساوق با شخصیت است. [یعنی هر وجودی از آن جهت که وجود است متشخص می‌باشد، زیرا شخصیت جز این نیست که شیء قابل انطباق بر چیزی نباشد. و چنان که گذشت، حقیقت خارجی وجود بر هیچ چیز منطبق نمی‌شود.]

و نیز از این جا روشن می‌شود که وجود، مثل ندارد؛ زیرا مثل یک شیء آن چیزی

۱. عبارت متن کتاب، در نسخه اصل، به این صورت است: «أو من جهة اندراج شيء تحتها» که به نظر غلط می‌رسد، و لذا آن را به این صورت تصحیح کرده‌ایم: «أو من جهة اندراجها تحت شيء»؛ زیرا عبارت نخست اولاً مطلب جدیدی را بیان نمی‌کند و به همان «انطباق ماهیت بر چیزی» باز می‌گردد؛ و ثانیاً با آن چه چند سطر بعد درباره وجود گفته شده که «ولا اندراجاً تحت شيء» تناسب ندارد.

النوعیة، ولا ماهیة نوعیة للوجود.

و یظهر أيضاً: أنَّ الوجود لا ضدَّ له؛ لأنَّ الضدَّین - كما سیأتی - أمران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد، داخلان تحت جنس قریب، بینهما غایة الخلاف؛ والوجود لاموضوع له، ولا جنس له، ولا له خلاف مع شیء.

وثالثاً: أنَّ الوجود لا یكون جزءاً لشیء؛ لأنَّ الجزء الآخر والکُلَّ المركَّب منهما إن

است که در ماهیت نوعی با آن مشترک می باشد^۱، در حالی که وجود اساساً ماهیت نوعی ندارد.

و نیز آشکار می شود که وجود ضد ندارد؛ چرا که ضدِّین، چنان که خواهد آمد، دو امر وجودی هستند که به طور پیاپی عارض بر یک موضوع می شوند و مندرج در یک جنس قریب اند و میانشان نهایت بُعد و تخالف است، [بنابراین تحقق تضاد میان دو شیء مشروط به سه شرط است: یکی آن که هر دو عارض بر یک موضوع شوند، دوم آن که جنس قریبشان یکی باشد و سوم این که میانشان نهایت بُعد باشد]. در حالی که وجود اساساً موضوع ندارد [ناعارض بر آن شود] و جنس ندارد [تا مندرج در آن باشد]، و با هیچ چیز نهایت بُعد و تخالف ندارد. [زیرا در خارج چیزی غیر از حقیقت وجود تحقق ندارد، تا با آن در نهایت تخالف باشد].

فروع سوم: وجود جزء چیزی نیست

[نتیجه سومی که متفرع بر اصالت وجود می شود آن است که] حقیقت خارجی

۱. به دیگر سخن: مثلثیت از صفات ماهیت است. زیرا مثلثین عبارتند از دو فرد یک ماهیت نوعیه و فرد، ماهیت مشروط به خصوصیات یکی از مصادیق آن ماهیت است. مثلاً حسن و حسین، که مثلاًن می باشند، همان انسان هستند. انسان در یک مورد مشروط به خصوصیت ها و ویژگی های حسن شده و یک فرد از آن به وجود آمده و در جای دیگر مشروط به خصوصیت های حسین شده و فرد دیگری از آن تشکیل شده است. بنابراین، هر یک از مثلثین همان ماهیت نوعیه است که به شرط شیء لحاظ شده است. و چون وجود ماهیت نیست و فرد ندارد، مثل نیز نخواهد داشت.

کانا هما الوجود بعینه، فلا معنی لکون الشيء جزءاً لنفسه؛ وإن كان أحدهما أو كلاهما غیر الوجود، کان باطل الذات؛ إذ لا أصیل غیر الوجود، فلا ترکیب. وبهذا البیان یثبت: أنَّ الوجود لاجزء له؛ ویتبین أيضاً: أنَّ الوجود بسیط فی ذاته.

وجود جزء چیزی نیست^۱؛ زیرا [اگر وجود جزء چیزی باشد] جزء دیگرش و نیز کلی که از این دو جزء تشکیل می‌یابد، [از دو حال بیرون نیست]: یا همان وجود است، [یعنی وجود به وجود ضمیمه شده و از ترکیب آن دو، وجود تحقق یافته است، و این غیر قابل قبول است،] معنا ندارد یک چیز جزء خودش باشد، و یا آن که یکی از آن دو - [یعنی جزء دیگر و یا کل تشکیل یافته از آن دو جزء] - و یا هر دوی آنها غیر وجود است، و این نیز قابل قبول نیست، زیرا اصالت تنها از آن وجود است و از این رو غیر وجود، نیستی محض و بطلان صرف می‌باشد. در نتیجه ترکیبی در کار نیست [و وجود جزء چیزی نمی‌باشد].

با بیان فوق همچنین اثبات می‌شود که وجود جزء ندارد، [زیرا اگر همه اجزایش وجود باشد، اتحاد جزء و کل و اتحاد اجزا با یکدیگر لازم می‌آید، و اگر یک یا همه اجزایش غیر وجود باشد باز هم صحیح نیست، زیرا غیر وجود، نیست محض و باطل الذات است]، و نیز روشن می‌شود که وجود ذاتاً بسیط می‌باشد؛ [چرا که بساطت همان جزء نداشتن و مرکب نبودن است، و چون ثابت گشت که وجود جزء ندارد، ثابت می‌شود که وجود بسیط می‌باشد].

۱. اگر مقصود از وجود در این عبارت، حقیقت ساریه وجود، یعنی کل هستی باشد، روشن است که وجود به این معنا جزء چیزی نیست، زیرا چیزی وراء وجود، به این معنا، نیست تا وجود با آن ترکیب شود. وراء کل هستی، جز عدم نیست. و اما اگر مقصود از وجود، هر یک از وجودهای خاص خارجی باشد، باید گفت: استدلال مؤلف بر این مدعا ناتمام است. چه مانعی دارد وجود خاصی با وجود خاص دیگری ترکیب شود و از مجموع آن دو وجود سومی پدید آید؟ در واقع سخنی که درباره جسم گفته می‌شود، که جسم حقیقی است مرکب از ماده و صورت، بازگشتش به آن است که وجودی (که همان وجود ماده است) با وجود دیگری (که وجود صورت جسمیه است) ترکیب می‌شود و از آن دو حقیقت سومی (که وجود جسم است) تشکیل می‌گردد.

ورابعا: اُن ما يلحق الوجود حقيقةً من الصفات والمحمولات، أمور غير خارجة عن ذاته؛ إذ لو كانت خارجة، كانت باطلة.

وخامساً: اُن للموجود من حيث اتصافه بالوجود نحو انقسام إلى ما بالذات وما بالعرض؛ فالوجود موجود بالذات، بمعنى اَنَّهُ عين نفسه؛ والماهية موجودة بالعرض

فرع چهارم: صفات وجود بیرون از ذات وجود نیستند

صفات و محمولاتی که حقیقتاً به وجود ملحق می‌شوند به همان وجود بازمی‌گردند و بیرون از حقیقت وجود نیستند^۱، [یعنی اگر در متن واقع یک صفتی برای وجود خارجی ثابت باشد، نه یک مفهوم سلبی یا عدمی، بلکه یک صفت واقعی، آن صفت هم وجود خواهد بود] زیرا اگر بیرون از وجود باشد، پوچ و باطل خواهد بود.

فرع پنجم: اتصاف موجودات خارجی به وجود بر دو قسم است

موجود از جهت نحوه اتصاف به وجود به دو قسم منقسم می‌شود: [موجودی که اتصافش به وجود] بالذات [است، و موجودی که اتصافش به وجود] بالعرض [می‌باشد]. توضیح این‌که: وجود، بالذات موجود است؛ بدین معنا که عین موجودیت می‌باشد. [در این‌جا وصف عین موصوف است.] اما ماهیت، بالعرض موجود است، یعنی با نظر به ذاتش و فی حدّ نفسه موجود نیست، اگرچه به عرض

۱. همان‌گونه که در فصل دوم خواهد آمد، محمولات و صفاتی که وجود بدان‌ها متصف می‌گردد، بر دو قسم‌اند:

قسم نخست: صفاتی است که وجود حقیقتاً بدان‌ها متصف می‌گردد، یعنی اسناد آنها به وجود از قبیل اسناد شیء به ماهوله است، مانند اصالت، شئیت، تشکیک، وحدت، عینیت، علیت و معلولیت و غیر آن.

قسم دوم: صفاتی است که وجود به عرض ماهیت بدان‌ها متصف می‌گردد، یعنی اسناد آنها به وجود از قبیل اسناد شیء به غیر ماهوله می‌باشد، مانند انسان بودن، ملک بودن، سنگ بودن و گیاه بودن وجود.

آنچه در فرع چهارم آمده است مربوط به قسم نخست است، چنان‌که از قید «حقیقة» به دست می‌آید.

ای: اِنْها لیست متصفّه بالوجود بالنظر اِلی نفس ذاتها، و اِن کانت موجودّه بالوجود حقیقهٔ قِبَالِ ما لیس بموجود بالوجود.

و سادساً: اَنَّ الوجود عارض للماهیة، بمعنی اَنَّ للعقل اَنَّ یجرد الماهیة عن

وجود حقیقتاً موجود است، در برابر چیزهائی که حتی به عرض وجود نیز موجود نمی‌باشند. [و به هیچ نحو متصف به موجودیت نمی‌شوند.]

[برای توضیح مطلب مثالی می‌زنیم: جسم فی حدّ نفسه و با نظر به ذاتش متصف به سفیدی نمی‌شود، اما اگر سفیدی بر آن عارض گردد، به عرض سفیدی‌ای که بر آن عارض شده، متصف به سفیدی می‌شود. پس وقتی می‌گوییم: «گج سفید است» اتصاف گج به این وصف، بالذات نیست بلکه به عرض سفیدی‌ای است که بر آن عارض شده است، اما وقتی می‌گوییم: «سفیدی، سفید است» این اتصاف بالذات می‌باشد، یعنی وصف، عین موصوف است، نه آن‌که زائد بر آن و عارض بر آن باشد. اتصاف وجود به موجودیت، مانند اتصاف سفیدی به سفیدی است و اتصاف ماهیت به موجودیت، مانند اتصاف گج به سفیدی می‌باشد.]

فرع ششم: عروض وجود بر ماهیت^۱

وجود [امری زائد و] عارض بر ماهیت می‌باشد، بدین معنا که عقل می‌تواند

۱. هدف اصلی از ذکر این فرع بیان مغایرت وجود با ماهیت است؛ و اما اینکه وجود عارض بر ماهیت می‌باشد، مقصود اصلی نیست بلکه از لوازم آن می‌باشد.

در هر حال، عروض وجود بر ماهیت به معنای آن است که وجود امری است بیرون از ذات ماهیت که بر آن حمل می‌گردد، و این بیانگر آن است که وجود نسبت به ماهیت، عرضی است و مغایر با آن می‌باشد، نه جزء آن است و نه عین آن.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که مؤلف رحمه‌الله در آغاز همین فصل مسأله مغایرت وجود با ماهیت را مطرح کردند. آنجا که گفتند: «و الماهیة غیر الوجود، لأن المصتخص غیر المشترك و...» و مغایرت وجود با ماهیت را از مقدمات بحث اصالت وجود قرار دادند؛ پس چرا دوباره این مسأله را مطرح می‌کنند و این بار آن را از فروع و نتایج بحث اصالت وجود قرار

الوجود فی عقلها وحدها من غیر نظر الی وجودها. فلیس الوجود عینها ولا جزءاً لها. ومن الدلیل علی ذلك: جواز سلب الوجود عن الماهیة، واحتیاج حمله علیها الی

ماهیت را از وجود جداسازد، و آن را به تنهایی و بدون لحاظ وجودش تعقل کند. بنابراین، وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن می باشد. دلیل بر این مدعا [که وجود زائد بر ماهیت است و عین آن و یا جزء آن نمی باشد] سه امر است:

[امر اول]: وجود را می توان از ماهیت سلب کرد. [در حالی که اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود، سلبش از ماهیت صحیح نبود، زیرا که سلب شیء از خودش و نیز سلب جزء شیء از آن محال است.]

[امر دوم]: اتصاف ماهیت به وجود [و حمل وجود بر ماهیت] نیازمند دلیل است، [و این نشان می دهد که وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن؛ زیرا حمل شیء یا اجزای ذاتی آن بر خودش بدیهی و مستغنی از دلیل است.]

[امر سوم]: ماهیت ذاتاً [ممکن است و] نسبتش به وجود و عدم یکسان می باشد، [در حالی که اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن بود، باید نسبت ماهیت به عدم که

می دهند؟

در پاسخ می گوییم: آنچه در آغاز فصل بیان شد، و از مقدمات بحث اصالت وجود است مغایرت مفهومی وجود و ماهیت است، یعنی مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم ماهیت است، و اینها دو لفظ مرادف با یکدیگر نیستند؛ اما آنچه در اینجا به عنوان یکی از فروع اصالت وجود بیان می شود، مغایرت مصداق وجود با مصداق مباحث است؛ یعنی مغایرت محکمی وجود با محکمی ماهیت؛ و به بیان سوم: مغایرت وجود به حمل شایع با ماهیت به حمل شایع. شاهد این مدعا آن است که مؤلف رحمه الله در مقام تبیین این مغایرت در اینجا می فرماید: «بمعنی أن للعقل أن یجود الماهیة عن الوجود فی عقلها وحدها من غیر نظر الی وجودها».

از اینجا دانسته می شود که مغایرتی که در آغاز فصل بیان شد یک مغایرت حقیقی است، اما مغایرتی که در اینجا بیان می گردد یک مغایرت اعتباری می باشد؛ چرا که ماهیت به حسب خوارج اعتباری است، و مصداق حقیقی ندارد تا مغایرت حقیقی با مصداق وجود داشته باشد؛ بر خلاف مفهوم ماهیت که یک مفهوم واقعی در ذهن است، و در کنار سایر مفاهیم، و مغایر یا هر یک از آنها می باشد.

الدلیل، وكونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم؛ ولو كان الوجود عينها أو جزءاً لها لما صحَّ شيء من ذلك.

والمغايرة - كما عرفت - عقلية؛ فلا تنافي اتحاد الماهية والوجود خارجاً وذهناً، فليس هناك إلا حقيقة واحدة هي الوجود، لمكان أصالته واعتباريتها. فالماهيات المختلفة يختلف بها الوجود نحواً من الاختلاف، من غير أن يزيد على الوجود شيء. وهذا معنى قولهم: «إن الماهيات أنحاء الوجود». وإلى هذا الاختلاف يؤول ما بين الماهيات الموجودة من التميز والبيئونة واختلاف الآثار؛ وهو معنى قولهم: «إن

نقیض وجود است، محال و ممتنع باشد.

[خلاصه آن‌که] اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن باشد، هیچ یک از احکام سه گانه فوق صحیح نخواهد بود.

اما مغایرت وجود با ماهیت [که از آن به زیادت وجود بر ماهیت تعبیر می‌شود،] همان‌گونه که دانستید، یک مغایرت عقلی است، و لذا با اتحاد ماهیت و وجود در خارج و در ذهن منافاتی ندارد^۱. [توضیح این‌که: مقصود از زیادت وجود بر ماهیت آن است که مفهوم وجود در حد ماهیت مأخوذ نیست و به حمل اولی بر آن حمل نمی‌شود، و مقصود از اتحاد و عینیت آنها در خارج و در ذهن آن است که این دو مفهوم از یک واقعیت انتزاع می‌شوند، با این تفاوت که آن واقعیت مصداق بالذات وجود و مصداق بالعرض ماهیت می‌باشد، پس یک چیز است که مثلاً هم مصداق انسان است و هم مصداق وجود. این اتحاد هم در واقعیت‌های خارجی است و هم در واقعیت‌های ذهنی.]

حاصل آن‌که در خارج تنها یک حقیقت و یک واقعیت است نه بیشتر، و آن واقعیت همان «وجود» است، چرا که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است.

۱. مقصود از اتحاد ماهیت و وجود در ذهن، همان مطلبی است که در فرع نخست گذشت؛ یعنی ماهیت، اگرچه وجود از آن سلب می‌شود، اما با این همه، در ذهن موجود است، و لذا با وجود ذهنی متحد می‌باشد؛ نه آنکه ماهیت و وجود مفهوم‌اً متحد باشند، که این با زیادت وجود بر ماهیت ناسازگار است.

الماهیات حدود الوجوده. فذات کل ماهیة موجودة حد لا يتعداه وجودها، ويلزمه سلب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها؛ فماهية الإنسان الموجودة مثلاً حد لوجوده، لا يتعداه وجوده إلى غيره، فهو ليس بفرس، وليس ببقر، وليس بشجر، وليس بحجر، إلى آخر الماهیات الموجودة المبينة للإنسان.

[بنابراین، چنین نیست که ما در متن واقع یک وجود داشته باشیم و یک ماهیت، و آن‌گاه وجود عارض بر ماهیت شده باشد، بلکه عقل است که در ظرف تحلیل‌های خود، ماهیت را از وجود جدا کرده و بر آن حمل می‌کند].

[از این‌جا این نکته استفاده می‌شود که] ماهیات گوناگون بدون آن‌که چیزی بر وجود بیفزایند، و حقیقتی را به آن ضمیمه کنند، سبب یک نحوه اختلافی در آن می‌شوند. و این‌که گفته‌اند: «ماهیات انحاء^۱ وجودند» اشاره به همین مطلب دارد. و منشأ انفکاک و تمیز و گوناگونی آثاری که میان ماهیت‌های موجود مشاهده می‌شود نیز همین نوع اختلاف است. [یعنی اختلافی که بالذات از آن ماهیت است و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود]. و این‌که گفته‌اند: «ماهیات حدود وجودند» به همین مطالب اشاره دارد، پس ذات و حقیقت هر ماهیت موجودی حد و قالبی است که وجود آن ماهیت از آن فراتر نمی‌رود، و لازمه این حد سلب‌های بی‌شماری است، سلب‌هایی به تعداد ماهیات موجودی که بیرون از آن حد می‌باشند.

به عنوان مثال: ماهیت انسان که در خارج تحقق یافته، حد و قالبی برای وجود انسان است به گونه‌ای که وجود انسان از آن حد فراتر نمی‌رود، یعنی آن وجود، نه اسب است و نه گاو و نه درخت و نه سنگ و نه هیچ ماهیت موجود دیگری که مابین با انسان می‌باشد. [خلاصه آن‌که وجود انسان، یک حد ماهوی دارد که همان «حیوان ناطق» است، و از این حد ماهوی سلب‌های بی‌شماری انتزاع می‌شود.]

۱. کلمه «انحاء» دو اطلاق دارد: گاهی بر صفات وجود اطلاق می‌گردد، که اموری حقیقی هستند، و در خارج به نفس وجود موجود می‌باشند؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: «وجود، امکان، وحدت، کثرت، تجرد، مادیت و... انحاء گوناگون وجودند». و گاهی نیز بر ماهیات اطلاق می‌گردد، که حدود وجودهای خاص و محدود می‌باشند، و از یک وجود اعتباری برخوردار می‌باشند.

و سابعاً: أنَّ ثبوت کُلّ شیء، آئنی نحو من الثبوت فرض، إنما هو لوجود هناك خارجي يطرد العدم لذاته، فللتصديقات النفس الأمریة، التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن، مطابق ثابت نحواً من الثبوت التبعية بتبع الموجودات الحقيقية.

فرع هفتم: نفس الامر و ملاک صدق قضایا

هر نحوه ثبوتی برای هر شینی فرض شود، آن ثبوت [بالاصالة] از آن یک وجود خارجی است که ذاتاً عدم را از خودش طرد می‌کند. [زیرا به مقتضای اصالت وجود ثبوت و تحقق تنها از آن وجود است، و هر چیز دیگری در سایه وجود و به تبع وجود، متصف به ثبوت می‌شود؛ حتی اگر برای امور عدمی ثبوتی فرض شود، آن ثبوت نیز به تبع ثبوتی است که برای وجود می‌باشد.] بنابراین، قضایای نفس الامریه‌ای که نه مطابق خارجی دارند و نه مطابق ذهنی [بدین معنا که محکمی آنها نه در خارج ثبوت دارد و نه در ذهن، مانند قضیه: «عدم علت، علت است برای عدم معلول»] مطابقی دارند که از یک نحوه ثبوت تبعی^۱ به تبع موجودات حقیقی برخوردار می‌باشد.

۱. مقصود مؤلف رحمه الله از ثبوت تبعی در اینجا ثبوت عرضی است. توضیح اینکه: اتصال بالتبع با اتصال بالعرض تفاوت دارد، چنان‌که مؤلف رحمه الله در فصل هفتم از مرحله نهم بدان تصریح می‌کند. توضیح فرق میان آن دو این است که: وقتی گفته می‌شود: «الف» به تبع «ب» به «ج» متصف می‌شود، معنایش آن است که «الف» حقیقتاً و واقعاً دارای وصف «ج» است، اما «ب» واسطه در ثبوت اتصال «الف» به «ج» می‌باشد. یعنی اتصال «ب» به «ج» موجب می‌گردد که «الف» نیز حقیقتاً متصف به «ج» شود. مثلاً اتصال جوهر به حرکت، موجب می‌گردد اعراض نیز حقیقتاً متصف به حرکت شوند. در اینجا گفته می‌شود: حرکت اعراض به تبع حرکت جوهر است. اما وقتی گفته می‌شود: «الف» به عرض «ب» متصف به «ج» می‌شود، معنایش آن است که اتصال «الف» به «ج» یک اتصال مجازی است، و اسناد «ج» به «الف» اسناد به غیر ماهوله است. در اینجا واسطه در واقع واسطه در عروض است، نه واسطه در ثبوت.

و از طرفی می‌دانیم که ثبوت حقیقی و واقعی تنها از آن «وجود» است، و لذا غیر وجود تنها به عرض وجود می‌تواند متصف به ثبوت شود. بنابراین ثبوت مطابق قضایای نفس الامری یک ثبوت عرضی و مجازی است، نه ثبوت تبعی، بنابراین، مقصود مؤلف ارجمند، از ثبوت تبعی اصطلاح خاص آن نیست، بلکه مقصود ایشان معنای عام آن است که شامل ثبوت عرضی نیز می‌گردد.

توضیح ذلك: أنَّ من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج، نحو: الإنسان موجود والإنسان كاتب. ومنها ما له مطابق في الذهن، نحو: الإنسان نوع والحيوان جنس. ومنها ما له مطابق يطابقه، لكنّه غير موجود في الخارج ولا في الذهن، كما في قولنا: «عدم العلّة علّة لعدم المعلول» و «العدم باطل الذات»؛ إذ العدم لا تحقّق له في خارج ولا في ذهن، ولا لأحكامه وآثاره. وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس

توضیح این‌که: قضایای صادق و راست [به اعتبار موطن ثبوت محکیشان] بر سه دسته می‌باشند:

دسته نخست قضایائی است که در خارج مطابق دارند، [یعنی نسبتی که قضیه از آن حکایت می‌کند در خارج ثبوت دارد.] مانند قضیه: «انسان موجود است» و «انسان نویسنده است».

دسته دوم قضایائی است که در ذهن مطابق دارند، [یعنی نسبتی که قضیه از آن حکایت می‌کند در ذهن ثبوت دارد.] مانند قضیه: «انسان نوع است» و «حيوان جنس است». [به طور کلی تمام قضایائی که محمول آنها از معقولات ثانیة منطقی است، از این قبیل می‌باشند، زیرا انصاف این مفاهیم همانند عروضشان در ذهن است، مثلاً ماهیت آنها هنگامی که در ذهن موجود می‌شود متصف به نوع، جنس، کلی و امثال آن می‌شود، نه آن‌گاه که در خارج تحقق می‌یابد.]

دسته سوم قضایائی است که [در عین حال که صادق هستند و معنای صادق بودنشان نیز آن است که] مطابقی دارند که بر آن منطبق می‌شوند، اما مطابق آنها نه در خارج موجود است و نه در ذهن؛ مانند قضیه: «عدم علت، علت عدم معلول است.» و قضیه: «عدم، باطل الذات است.» دلیل این‌که این قضایا نه در خارج مطابق دارند و نه در ذهن آن است که [موضوع و محمول و یا فقط موضوع این قضایا عدم و نیستی است و می‌دانیم که] عدم و احکام و آثار آن، نه در خارج تحقق دارند و نه در ذهن؛ درباره این نوع از قضایا گفته می‌شود که مطابق با نفس الامر هستند، [یعنی مطابق آنها در نفس الامر ثابت است.]

الأمر؛ فَإِنَّ العقل إذا صدّق كون وجود العلة علة لوجود المعلول، اضطرّ إلى تصديق أنه ينبغي إذا انتفت علتها، وهو كون عدمها علة لعدمه؛ ولا مصداق محقق لعدم في خارج ولا في ذهن؛ إذ كلّ ما حلّ في واحد منهما فله وجود.

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: أنّ الأصل هو الموجود الحقيقي، وهو الوجود، وله كلّ حكم حقيقي. ثمّ لما كانت الماهيات ظهورات

توضیح این‌که: عقل آن‌گاه که تصدیق کرد و پذیرفت که «وجود علت، علت است برای وجود معلول» ناچار است بپذیرد که معلول با منتفی شدن علت، نیست و نابود می‌شود؛ و معنای این‌که «عدم علت، علت است برای عدم معلول» چیزی جز این نیست. [خلاصه اگر بپذیریم که وجود معلول در گرو وجود علت است، لازمه‌اش آن است که بپذیریم: نبودن علت موجب نبودن معلول می‌شود.] با آن‌که عدم و نیستی، مصداق واقعی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن. [آن‌چه در ذهن است، مفهوم عدم است نه مصداق آن؛ پس عدم، همان‌گونه که در خارج مصداق ندارد در ذهن نیز مصداق ندارد؛] چراکه هرچه در خارج و یا ذهن تحقق یابد، وجود خواهد داشت، و وقتی وجود داشت، دیگر عدم نخواهد بود.]

[برای تبیین نفس الامر] با توجه به بحث‌های گذشته آن‌چه شایسته است گفته شود^۱، این است که: اصالت تنها از آن وجود حقیقی است و همان است که [حقیقتاً]

۱. آنچه تاکنون مؤلف ارجمند^{رحمه‌الله} دربارهٔ نفس الامر بیان داشتند، مطابق است با رأی و نظر جمهور فلاسفه در مورد نفس الامر؛ و از این قسمت به بعد، مؤلف گرانقدر^{رحمه‌الله} نظر خاص خود را در این باره بیان می‌کند. آنچه در اینجا بیان شده است، همان نظریه‌ای است که حضرت علامه^{رحمه‌الله} در چند مورد از پاورقی‌های امضا نیز ابراز داشته‌اند. (ر.ک: تعلیقه بر امضا، ج ۱، ص ۲۱۵؛ و ج ۷، ص ۲۷۱). حاصل نظریه ایشان آن است که:

موجود حقیقی همان وجود خارجی است، و لا غیر. اما مفاهیم بر دو دسته‌اند:

۱- مفاهیم حقیقی که ماهیت نامیده می‌شوند.

۲- مفاهیم اعتباری که معقولات ثانیه نام دارند.

هیچ یک از این مفاهیم حقیقتاً موجود نیستند. اما چون ماهیات ظهور و نمود وجودهای خارجی برای ذهن هستند، عقل به ناچار دایره ثبوت و وجود را توسعه داده، و برای آنها وجود

اعتبار کرده است. و بدین جهت «وجود»، همان گونه که بر وجود عینی حمل می گردد، بر این ماهیات نیز حمل می شود.

بار دیگر نیز عقل در مفهوم «وجود» توسعه داده، و برای مفاهیم اعتباری عقلی، یعنی معقولات ثانیه، نیز وجود و ثبوت اعتبار کرده است. و از این رو دامنه وجود و ثبوت، مفاهیم اعتباری را نیز شامل می گردد.

و این ثبوت عام که وجود عینی، ماهیات و مفاهیم اعتباری را شامل می گردد، «نفس الامر» نام دارد.

نظریه مختار حضرت علامه علیه السلام از چند جهت با نظریه جمهور، که در آغاز بحث آن را بیان کردند، تفاوت دارد:

اولاً: رأی مختار مؤلف علیه السلام مبتنی بر اصالت وجود است، اما نظریه جمهور فلاسفه، ولو به نحو ناگاهانه ای، مبتنی بر اصالت وجود و ماهیت، هر دو، می باشد. چرا که ایشان قضایایی چون «انسان موجود است»، و «انسان نویسنده است» را از قضایای خارجی، یعنی دارای مطابق خارجی، به شمار آورده اند.

ثانیاً: بنا بر نظر مؤلف علیه السلام قضیه بر دو قسم است:

۱- قضایایی که فقط از ماهیات تشکیل یافته اند.

۲- قضایایی که صرفاً از معقولات ثانیه، و یا از معقولات ثانیه و ماهیات تشکیل یافته اند.

و هیچ یک از این قضایا مطابق حقیقی ندارند، بلکه عقل با توسعه ای که در دایره ثبوت و وجود می دهد، برای آنها یک نحوه ثبوتی اعتبار می کند.

اما بنابر نظر جمهور فلاسفه، قضیه بر سه قسم است: که دو قسم آن، یعنی قضایای خارجی و قضایای ذهنی، مطابق حقیقی دارند، و تنها یک قسم آن فاقد مطابق حقیقی می باشد.

ثالثاً: بنابر نظریه مؤلف علیه السلام قضایای نفس الامر عبارتند از: همه قضایای تشکیل شده از معقولات ثانیه، اهم از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی، خواه در آنها مفهوم ماهوی نیز باشد، یا نباشد. (چنان که مؤلف در تعلیقه بر اسناد (ج ۷، ص ۲۷۱) می گوید: ثم يتوسع ثانياً توسعاً اضطرارياً بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية، التي هي عناوين للماهيات متزعة منها في الذهن، و يترتب بذلك عليها احكامها الخاصة. و القضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الامرية، التي لا مطابق لها ذهنياً و لا خارجياً، بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود و الماهية و المفاهيم الاعتبارية.) اما بنابر نظر جمهور فلاسفه، قضیه نفس الامر منحصر است در قضایایی که از اعداد تشکیل می شود.

البته «نفس الامر» در کلام مؤلف، به معنای عامی نیز که شامل خارج و ذهن هم می شود، به کار رفته است؛ مانند آنچه که گفته اند: هو الذي نسميه نفس الامر و يوسع الصواب من القضايا.

الوجود للأذهان، توسع العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله علیها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل علی الوجود والماهیة وأحكامهما جمیعاً. ثم توسع العقل توسعاً اضطرارياً ثانیاً بحمل مطلق الثبوت والتحقق علی کل مفهوم یضطر إلى اعتباره بفتح الوجود أو الماهیة، كمفهوم العدم، والماهیة، والقوة والفعل، ثم التصدیق بأحكامها.

و بالذات [موجود است، و دارای هر حکم حقیقی ای می باشد. اما چون ماهیات، نمود و نمایش وجود برای ذهن هستند - [به این معنا که وجودهای خاص خارجی در قالب ماهیات برای ذهن جلوه می کنند] - عقل ناگزیر [دایرة ثبوت و وجود را] توسعه می دهد؛ به این صورت که برای ماهیات، وجود اعتبار می کند و وجود را بر آنها حمل می نماید. [مثلاً می گوید: انسان هست، درخت هست و به همین ترتیب، اگر عقل برای ماهیات ثبوتی اعتبار نکند راهی برای شناخت خارج نخواهد داشت. چرا که واقعیات خارجی در قالب ماهیات برای ذهن جلوه گر می شوند، پس عقل ناچار است که بگوید این ماهیات در خارج تحقق دارند.] در نتیجه مفهوم وجود و ثبوت به گونه ای می شود که بر وجود و ماهیت و احکام آنها همگی حمل می گردد.

آن گاه برای بار دوم عقل ناچار به توسعه [در دایرة ثبوت و وجود] می شود. به این صورت که مطلق ثبوت و تحقق را بر هر مفهومی که به تبع وجود یا ماهیت به ناچار اعتبار کرده است، حمل می نماید؛ مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه و فعل؛ و آن گاه احکام آنها را نیز تصدیق می کند.

[توضیح این که عقل در مقام تحلیل و تبیین حقایق خارجی به مفاهیم جدیدی دست می یابد، و آنها را اعتبار می کند، و عقل ناچار است برای این مفاهیم یک نحوه ثبوتی را اعتبار کند، و در غیر این صورت نمی تواند واقعیات را به وسیله آن مفاهیم تبیین کند و آن گاه که عقل یک نحوه ثبوتی برای این مفاهیم انتزاعی اعتبار نمود، به احکام آنها تصدیق می کند.]

فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير، هو الذي نسقته نفس الأمر، ويسع الصواب من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدق العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج؛ غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات

[با توجه به بیانی که در بالا آوردیم مقصود از نفس الامر روشن می گردد،] ظرفی که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق به معنای اخیر آن، در نظر می گیرد، همان چیزی است که ما آن را نفس الامر می نامیم. نفس الامر ظرفی است که هر سه دسته از قضایای صادق را فرا می گیرد: هم قضایای ذهنی، و هم قضایای خارجی، و هم قضایائی که عقل آنها را تصدیق می کند، در حالی که مطابقی در خارج و یا در ذهن ندارند، تنها چیزی که هست [و به سبب همین چیز است که عقل این دسته از قضایا را تصدیق می کند] این که امور نفس الامری [که همین دسته سوم از قضایا می باشند] لوازم عقلی ماهیات هستند و به تبع ثبوت و تغزیر ماهیات دارای ثبوت و تغزیر می باشند. و این سخن دنباله ای دارد که به خواست خدای متعال به زودی بیان خواهد شد.

دو نظریه دیگر درباره نفس الامر

برخی گفته اند: مقصود از «امر» در واژه نفس الامر، عالم امر است، و عالم امر عبارت است از یک عقل کلی^۱ که صور همه معقولات در آن وجود دارد. و مراد از مطابقت یک قضیه با نفس الامر، آن است که آن قضیه با صورت های معقولی که نزد آن عقل است، مطابقت می کند.

۱. کلیت دارای اطلاعات و معانی گوناگونی است، از جمله:

۱- کلیت به معنای قبول فرض صدق بر کثیرین.

۲- کلیت به معنای عدم تغییر علم به واسطه تغییر معلوم. (ر.ک: فصل سوم و چهارم از مرحله یازدهم).

۳- کلیت به معنای سعه و گستره وجودی. در اینجا مقصود از «کلیت» همین معنای اخیر آن است. پس «عقل کلی» یعنی موجود مجردی که دارای سعه وجودی است.

متقرّرة بتقرّرها. وللکلام تنمّة ستمزّک إن شاء الله تعالی.

وقیل: المراد بالأمر فی «نفس الأمر» عالم الأمر، وهو عقل کلّی فی صور المعقولات جمیعاً. والمراد بمطابقة القضية لنفس الأمر مطابقتها لما عنده من الصورة المعقولة.

وفیه: أنّ الکلام منقول إلى ما عنده من الصورة المعقولة وهي صورة معقولة تقتضي مطابقة فی ما وراءها تطابقه.

وقیل: المراد بنفس الأمر نفس الشیء، فهو من وضع الظاهر موضع الضمیر؛ فکون العدم مثلاً باطل الذات فی نفس الأمر، کونه فی نفسه كذلك.

وفیه: أنّ مالا مطابق له فی خارج ولا فی ذهن، لانفسیة له، حتّى یطابقها هو وأحكامه.

در ردّ این نظریه می‌گوییم: ما نقل کلام می‌کنیم به همان صورت معقولی که نزد عقل کلی است، و می‌گوییم: آنچه نزد عقل کلی است نیز یک صورت معقول است و [حکایت از ماورای خود می‌کند؛ در نتیجه برای آن‌که صادق باشد] باید در ورای خود مطابقی داشته باشد که با آن مطابقت کند، [و آن مطابق هر کجا باشد و در هر موطنی باشد، همان موطن، نفس الامر خواهد بود.]

برخی دیگر گفته‌اند: مقصود از نفس الامر، خود شیء است؛ یعنی در این واژه اسم ظاهر به جای ضمیر قرار گرفته است، [و به جای آن‌که گفته شود: «هذا کذا فی نفسه»، گفته‌اند که: «هذا کذا فی نفس الامر»] بنابراین، معنای این‌که مثلاً عدم در نفس الامر باطل الذات است، این است که عدم فی نفسه چنین است.

اشکال این نظریه آن است که چیزی [مانند عدم و نیستی] که هیچ مطابقی در خارج و یا در ذهن ندارد، هیچ‌گونه نفسیتی نیز ندارد تا او و احکامش با آن مطابقت کند.

و ثامناً: أنَّ الشَّيْئَةَ مساوِقةٌ للوجود، فما لا وجود له لا شَيْئِيَّةَ له، فال معدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء.

ونسب إلى المعتزلة أنَّ للماهيات الممكنة المعدومة شَيْئِيَّةَ في العدم، وأنَّ بين الوجود والعدم واسطةً، يستَوْنِها الحال، وعَرَفُها بصفة الموجود التي ليست موجودةً ولا معدومةً، كالضاحكية والكاتبية للإنسان؛ لكنَّهم ينفون الواسطة بين النفي

فرع هشتم: مساوق بودن وجود با شئییت

شئییت مساوق با وجود است. [یعنی هم مصداقشان یکی است و هم جهت صدقشان. پس هر موجودی از آن جهت که موجود است، شیء است، و هر شیئی از آن جهت که شئییت دارد، موجود است.] بنابراین، آنچه وجود ندارد شئییت نیز ندارد؛ و در نتیجه معدوم [که نقیض موجود است] از آن جهت که معدوم است، شئییتی ندارد.

به گروه معتزله نسبت داده‌اند که [آنها معتقدند معدومات بر دو قسم‌اند: یک قسم معدومات ممکن، که دارای شئییت و ثبوت هستند، و قسم دیگر معدومات ممتنع، مانند اجتماع نقیضین. این دسته از معدومات همان‌گونه که وجود ندارند، شئییت و ثبوت نیز ندارند. بنابراین به عقیده معتزله ماهیات ممکنی که معدوم می‌باشند، در همان حال عدم و نیستی، دارای شئییت و ثبوت می‌باشند.

و نیز به ایشان نسبت داده‌اند که قائل به واسطه میان وجود و عدم بوده‌اند، نام این واسطه «حال» است و آن را چنین تعریف کرده‌اند: «حال عبارت است از صفت یک موجود که آن صفت نه موجود است و نه معدوم»؛^۱ مانند: خندان بودن و

۱. محقق لاهیجی در شواهد الاِلهام در شرح این تعریف می‌گوید:

«و المراد بالصفة ما لا يعلم، ولا یغیر عنه بالاستقلال، بل بتبعية الغیر؛ و الذات ینخالفها، فهي لا تكون الاً موجودة او معدومة. و احتزوا بإضافتها الى الموجود من صفات المعدوم، فانها تكون معدومة، لا حالاً؛ و یقولهم «لا موجودة» عن الصفات الوجودية، [كالحرارة و البياض و نحوهما]؛ و یقولهم «و لا معدومة» عن الصفات السلبية، [كالجهل و العمی].» (شواهد الاِلهام، مقصد اول، فصل اول، مسألة دهم)

والاثبات؛ فالمنفی هو المحال؛ والثابت هو الواجب، والممكن الموجود، والممكن المعدوم، والحال التي ليست بموجودة ولا معدومة.

نویسنده بودن برای انسان. [به عقیده ایشان این دسته از صفات را نمی توان موجود دانست، زیرا که در خارج غیر از ذاتی که مثلاً خندان است و خود خنده که عارض بر آن ذات می شود، امر سومی به نام خندان بودن وجود ندارد، و همچنین نمی توان آنها را معدوم دانست، زیرا به هر حال صفت یک شیء موجودند و معدوم صرف نمی تواند وصف یک شیء موجود باشد؛ بنابراین، این صفات انتزاعی نه موجود هستند و نه معدوم.] اما ایشان نفی و اثبات را نقیض یکدیگر می دانند و هر گونه واسطه ای میان آن دو را نفی می کنند.

بنابراین به عقیده معتزله «منفی» [اخصص مطلق از معدوم می باشد و] مضدای آن فقط معدومات محال است؛ و «ثابت» [اعم مطلق از موجود می باشد و] شامل واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم و حال که نه موجود است و نه معدوم، می گردد.

محقق سبزواری در شرح منظومه می گوید:

و احترزوا باضافة الصفة الى الموجود، عن صفات المعدوم... و بقولهم «لا موجودة» عن الصفات الوجودية للموجود؛ و بقولهم «لا معدومة» عن الصفات السلبية. فبقى في الحد مثل الانتزاعات الغير المعبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات. (شرح منظومه، ص ۲۵).
همچنین محقق لاهیجی در مورد سرّ اینکه چرا این صفات نه موجودند، و نه معدوم، می گوید:

«لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود، و الصفة لا يكون ذاتاً، فلا تكون موجودة. و اذا كانت صفة للوجود لا تكون معدومة ايضاً، لكونها ثابتة في الجملة. فهي واسطة بين الموجود و المعدوم». (درارذالاهم، مقصد اول، فصل اول، مسألة دهم).

ایشه مؤلف گرانقدر رحمته در بدایة الحکمة در بیان اینکه چرا این دسته از صفات، نزد قائلین به حال، موجود نیستند، می گوید: «لا وجود منحازاً لهما». (بدایة الحکمة، فصل نهم از مرحله اول).

و هذه دَعَايُ يدفعها صريح العقل، وهي بالاصطلاح أشبه منها بالنظرات العلمية، فالصفح عن البحث فيها أولي.

و تاسعاً: أَنَّ حقيقة الوجود بما هي حقيقة الوجود لا سبب لها و راءها؛ أي: إِنَّ هُوتَه العينية، التي هي لذاتها أصيلة موجودة طاردة للعدم، لا تتوقف في تحققها على

اینها ادعاهائی است که [نه تنها دلیلی بر آن نمی توان اقامه کرد بلکه] حکم صریح عقل [به این که شئیت و ثبوت مساوی با وجود و هستی است و لذا هرگز از آن منفک نمی شود، و نیز وجود و عدم نقیض یکدیگرند و لذا فرض واسطه میان آن دو به معنای فرض از نفع نقیضین است و محال می باشد] آن را رد و ابطال می کند. حقیقت آن است که این سخنان بیشتر به جعل اصطلاح شباهت دارد تا نظرات علمی، [زیرا بازگشتش به آن است که برای شئیت، ثبوت، وجود و عدم، معانی ای غیر از آن چه از آنها فهمیده می شود، در نظر بگیریم.] و لذا شایسته است از گفت و گوی بیشتر در این باره صرف نظر کنیم.

فروع نهم: حقیقت وجود سببی و رای خود ندارد

حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است^۱ [یعنی کل هستی و نه مرتبه خاصی از آن] سبب و علتی و رای خود ندارد؛ بدین معنا که هویت عینی و خارجی وجود که ذاتاً اصیل، موجود و طرد کننده عدم است، در ثبوت و تحقق خویش

۱. واژه «حقیقت وجود» دارای اطلاعات گوناگونی است، که به پاره‌ای از آنها اشاره می شود:

۱- گاهی مقصود از «حقیقت وجود» کل هستی است، به گونه‌ای که همه حقایق را در بر می گیرد، و رای آن جز عدم چیز نیست. در بحث تشکیک، آنجا که گفته می شود: «حقیقت وجود یک حقیقت واحد تشکیکی است»، مقصود از حقیقت وجود، همین اطلاق آن می باشد، یعنی «کل هستی». و در برابر این معنا، وجودهای خاصی است، که هر کدام مرتبه‌ای از آن حقیقت را تشکیل می دهند.

۲- گاهی مقصود از «حقیقت وجود» وجود باری تعالی است، یعنی وجودی که هیچ شائبه‌ای از نقصان و کمبود و ضعف در آن راه ندارد. صدر المتألهین علیه السلام می گوید: «و نعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود، من هموم او خصوص، او حلا او نهاية، او ماهية او نقص او عدم، و هو

شيء خارج عن هذه الحقيقة، سواء كان سبباً تاماً أو ناقصاً؛ وذلك لمكان أصالتها ويطلان ما وراءها. نعم لا بأس بتوقف بعض مراتب هذه الحقيقة على بعض، كتوقف الوجود الإمكانى على الوجود الواجبى، وتوقف بعض الممكنات على بعض. ومن هنا يظهر أن لامجرى لبرهان اليلم في الفلسفة الإلهية الباحثة عن أحكام الوجود من حيث هو موجود.

نیازمند چیزی بیرون از این حقیقت نیست، خواه آن چیز علت تام باشد یا علت ناقص؛ چرا که اصالت تنها از آن وجود است و هرچه رای آن باشد، پوچ و باطل می باشد. [و هرگز چنین چیزی نمی تواند علت برای هستی باشد. این در صورتی است که کل هستی را یک جا در نظر بگیریم. کل هستی به عنوان یک حقیقت واحد، علتی رای خود ندارد بلکه قائم به خود و مستغنی از غیر خود می باشد، اما اگر هر یک از مراتب هستی را ملاحظه کنیم] مانعی ندارد که برخی از مراتب هستی متوقف بر بعض دیگر باشد؛ همان گونه که وجود امکانی متوقف بر وجود واجبى و معلول آن است؛ و همان گونه که برخی از مراتب وجودهای امکانی، متوقف بر بعض دیگر از مراتب آن می باشد، [مانند عالم ماده که معلول عالم مثال است].

و از این جا روشن می گردد که برهان لمی [که در آن از علت به معلول سیر می شود و علت واسطه در اثبات معلول قرار می گیرد] در فلسفه الهی جاری نمی گردد چرا که فلسفه از احکام موجود از آن جهت که موجود است بحث می کند، [و کل وجود و هستی، علت ندارد تا واسطه در اثبات آن قرار گیرد].

المسمى بواجب الوجود. (م، مشرق اول، قاعدة اول) حقیقت وجود به این معنا، در برابر وجودهای امکانی و ناقص است.

۳- گاهی نیز مقصود از «حقیقت وجود» همان وجود عینی است، یعنی آنچه مصداق برای مفهوم وجود است، اگرچه مرتبه ای از مراتب آن حقیقت مشکک - یعنی حقیقت وجود به معنای نخست آن - باشد. حقیقت وجود بدین معنا، در برابر مفهوم وجود به کار می رود. مقصود از «حقیقت وجود» در این فرع - یعنی فرع نهم - معنای نخست آن است، و مقصود از آن در فرع بعد، معنای سوم آن می باشد.

و عاشرأً: أَنَّ حَقِيقَةَ الوجودِ حَيْثُ كَانَتْ عَيْنٌ حَيْثِيَّةٌ تَرْتَبُ الْأَثَارُ، كَانَتْ عَيْنٌ الْخَارِجِيَّةُ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ تَحُلَّ الذَّهْنُ، فَتَبْدَلُ ذَهْنِيَّةٌ لَا تَتَرْتَبُ عَلَيْهَا الْأَثَارُ، لِاسْتِزْمَاهِ الْانْقِلَابِ الْمَحَالِ. وَأَمَّا الوجودُ الذَّهْنِي، الَّذِي سَيَأْتِي إِبْتَاهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَهُوَ مِنْ حَيْثُ

فروع دهم: حقیقت وجود صورت عقلی ندارد

حقیقت وجود چون عین حیثیت ترتب آثار است، عین خارجیت می باشد؛ [زیرا حیثیت خارجیت همان حیثیت منشأ آثار بودن است.] و از این رو محال است که حقیقت وجود در ذهن بیاید و حیثیت ذهنیت که حیثیت عدم ترتب آثار است، بیابد؛ زیرا این به معنای [تبدیل حیثیت خارجیت به حیثیت ذهنیت است، و مستلزم] انقلاهی است که محال می باشد.

اما وجود ذهنی که به خواست خداوند به زودی [در مرحله سوم] اثباتش خواهد آمد - [منافاتی با مطلب فوق ندارد و ناقض آن نمی باشد زیرا وجود ذهنی] از آن جهت که عدم را از خودش طرد می کند، یک وجود خارجی است و منشأ آثار می باشد. [وجود ذهنی از این حیث مندرج تحت مقوله کیف می باشد و آثاری چون آگاهی، غم و شادی بر آن مترتب می شود.] و تنها هنگامی که آن را با مصداق خارجی ای که در ازایش قرار دارد، می سنجیم، ذهنی و فاقد اثر به شمار می رود. [مثلاً وجود صورت ذهنی آتش، از آن جهت که از صورت ذهنی آتش طرد عدم می کند و به آن تحقق می بخشد، یک وجود خارجی است و آثاری برای خود دارد؛ مثلاً سایه آگاهی از ماهیت آتش است و احياناً هراس را در ما بر می انگیزاند. و تنها وقتی که ما آن را با آتش خارجی مقایسه می کنیم و می بینیم که فاقد آثار آن می باشد - مثلاً نمی سوزاند و یا فضا را روشن نمی کند - آن را ذهنی می نامیم. پس وصف ذهنی بودن برای این دسته از وجودها، یک وصف قیاسی است؛ و با خارجیت آنها که یک وصف نفسی برای آنها می باشد، منافاتی ندارد.]

از این جا روشن می شود که حقیقت وجود صورت عقلی ندارد، برخلاف

کونه بطرد عن نفسه العدم وجود خارجي مترتب عليه الاثار؛ وإنما يُعَدَّ ذهنيًا لا لترتب عليه الاثار بقياسه إلى المصدق الخارجی الذي بحذائه.

ماهیات موجود در خارج که دارای صورت عقلی هستند^۱، ماهیت چون یک امر اعتباری است، حیثیت آن، حیثیت ترتب آثار نیست، و لذا هم می‌تواند در خارج موجود شود و هم در ذهن، و مفهوم آن در ذهن از قبیل معقولات اولی می‌باشد، و مقصود از صورت عقلی در این جا همان معقول اولی است. برخلاف

۱. بر اساس اصالت وجود، پایبندی به مطابقت ادراکات حصولی با واقعیات خارجی و قول به واقع‌نمایی صورت‌های ذهنی دشوار می‌نماید. زیرا مفاهیم ماهوی، طبق این نظر، مفاهیمی هستند که حقیقتاً در خارج تحقق ندارند، بلکه مایه‌ها و نمودها و جلوه‌های حقایق خارجی برای ذهن می‌باشند، و چنان که اصحاب اصالت ماهیت تصریح کرده‌اند: «مرطن ماهیت ذهن است، از آن جهت که ظرف علوم حصولی است، و اگر این علوم نبود، اثر و نشانی از ماهیت وجود نداشت.» (تلفیظ علی نهاية الحکمة، شماره ۱۰، ص ۲۹) و اما مفهوم وجود، نیز مفهومی است انتزاعی که از وراء حجاب از واقعیت خارجی برگرفته شده است، و هرگز واقعیت اصیل خارج را، یعنی حقیقت هستی را برای ما مکتشف نمی‌سازد، و از این رو، هستی گر چه مفهومی است آشکار، اما کُنْه آن در نهایت خفا و پوشیدگی است: مفهومه من اعراف الاشياء و کُنْهه فی غایة الخفاء. پیروان حکمت متعالیه سخن‌های فراوانی در این باب آورده‌اند که هرگز با علم حصولی نمی‌توان واقعیت را - که همان هستی اصیل است - آن‌گونه که هست، شناخت، چون جای حقیقت وجود در خارج است و آمدنش در ذهن، به معنای انقلاب در ذات است.

از اینجا دانسته می‌شود که قول به اصالت وجود و التزام به لوازم آن، در بحث معرفت‌شناسی ما را به نظریه‌ای شبیه نظریه کانت در تفکیک میان عین و ذهن، و اینکه ما همواره به نمودها دست می‌یابیم و از شناخت بودها محرومیم، نزدیک می‌سازد.

اما مطلب از این هم بالاتر است؛ زیرا در جای خود خواهد آمد که عالم، همه، معلول حق تعالی است، و معلول عین ربط به علت است، و وجودی که عین الربط است، نه ذاتی دارد، نه ماهیتی دارد و نه مفهوم مستقلی در ذهن. و این همه تنها در صورتی خواهد بود که ما به این وجودهای رابط نظر استقلالی کنیم، و آن را نه آن‌گونه که در واقع هست، یعنی به صورت ربط به علت، بلکه به صورت مستقل لحاظ نماییم. (ر.ک: مرحله دوم) در واقع این دیدگاه به قول عرفا بسیار نزدیک می‌شود که می‌گویند کثرتهایی که در قوای ادراکی ما نمودار می‌شود همه وهم است و سراب، و حقیقت یکی بیش نیست.

فقد بان: أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها، كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية.

وبان أيضاً: أن نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجية ليست نسبة الماهية الكلية إلى أفرادها الخارجية.

و تبين بما تقدم أيضاً: أن المفهوم إنما يكون ماهية إذا كان له فرد خارجي يقومه وترتب عليه آثاره.

وجود که چون اصیل است، عین ترتب آثار و خارجیت می باشد و هرگز نمی تواند به ذهن بیاید و دارای صورت عقلی شود و بنابراین، مفهوم وجود از قبیل معقولات اولی نیست بلکه یک معقول ثانی می باشد.]

و نیز روشن می شود که نسبت مفهوم وجود به وجودهای خارجی، نسبت ماهیت کلی به افراد خارجی اش نیست. [مفهوم وجود با حقایق وجودی، رابطه ماهیت با افرادش را ندارد، زیرا در رابطه فرد و ماهیت، عقل صورت عقلانی فرد را می یابد، در حالی که حقایق وجودی صورت عقلانی ندارد. البته نسبت مفهوم وجود با مصادیق عینی وجود از آن جهت که یک مفهوم کلی است و بر مصادیقی منطبق می شود، نظیر نسبت صورت عقلی ماهیت به افرادش است.]

و نیز معلوم می گردد که [هر مفهومی، ماهیت نیست بلکه] مفهوم تنها در صورتی ماهیت خواهد بود که دارای فرد خارجی ای باشد که مقوم آن فرد بوده و آثارش بر آن فرد مترتب گردد.

الفصل الثالث

[فی أَنَّ الوجود حقیقه مشککه]

لاریب أَنَّ الهویات العینیة الخارجیة تتَّصف بالکثرة، تارةً من جهة أَنَّ هذا إنسان،

فصل سوم

[وجود یک حقیقت تشکیکی است]^۱

اصل کثرت یک امر بدیهی است

شکی نیست که واقعیات خارجی متصف به کثرت می‌شوند [یعنی همان‌گونه که اصل واقعیت خارجی بدیهی و انکارناپذیر است، کثیر بودن آن نیز بدیهی و غیر قابل انکار است؛ و لذا همان‌گونه که قول به سفسطه باطل است، قول به وحدت محض واقعیت خارجی که به صوفیه منسوب است نیز باطل می‌باشد. اما این کثرت از دو جهت است:]

۱. چنان‌که در شرح بدایة الحکمة آورده‌ایم، دربارهٔ اینکه آیا در جهان خارج وحدت محض حکمفرماست و کثرت یک امر پنداری و فاقد واقعیت است، یا آنکه کثرت محض بر عالم حاکم است و وحدت یک امر مجازی و موهوم می‌باشد و یا آنکه نوعی کثرت همراه با وحدت، و وحدت آمیخته با کثرت، واقعیت خارج را تشکیل می‌دهد، نظرات مختلفی ارائه شده است.

عرفا معتقدند که در جهان وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط یک وجود شخصی یگانه تحقق دارد و آن ذات اقدس اله است. محقق دوانی قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است. به مشائین نسبت داده شده که وجودات حقایق متباین به تمام ذات هستند. اما صدر المتألهین بر آن است که در جهان خارج، هم کثرت واقعیت دارد و هم وحدت. یعنی در جهان خارج وجودهای مختلف و متعدد هست اما حقیقت آنها یکی است. واقعیت

وذاك فرس، وذلك شجر، ونحو ذلك؛ وتارة بأن هذا بالفعل وذاك بالقوة، وهذا

یک کثرت از آن جهت است که بعضی از موجودات انسان‌اند، و بعضی حیوان‌اند، و بعضی نبات، و مانند آن. و کثرت دیگر از آن جهت است که این موجود

خارجی، که همان وجود است، هم کثیر است و هم واحد، و به کوتاه سخن، وجود حقیقی تشکیکی است.

به بیان استاد جوادی آملی، چهار رکن باید محقق باشد، تا تشکیک تحقق پیدا کند، و در غیر این صورت تواطی می‌شود نه تشکیک:

۱- وحدت، وجود داشته باشد حقیقتاً.

۲- کثرت، وجود داشته باشد حقیقتاً.

۳- در متن خارج، آن وحدت حقیقتاً در این کثرت ظهور داشته باشد.

۴- در خارج، حقیقتاً بازگشت و انطواء این کثرت در آن وحدت و به آن وحدت باشد. (ر.ک: شرح

حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

مسألة وحدت تشکیکی حقیقت وجود، به شکلی که فعلاً مطرح است، و در کتاب‌هایی نظیر اسفار، و شرح منظومه و نهاية الحکمة و مانند آن ملاحظه می‌شود، از زمان صدر المتألهین مطرح شده است، و در کتاب‌های امثال فارابی و بوعلی نشانی از آن نیست. و البته مسألة وحدت وجود و اینکه وجود یک حقیقت یگانه است، توسط ابن عربی (قرن هفتم هجری)، که سرآمد عرفای مسلمان است، مطرح گردید، و در حقیقت از آنجا به فلسفه راه یافت. اگرچه عارفان پیش از ابن عربی نیز دم از وحدت می‌زدند، اما صاحب‌نظران نمی‌توانند به طور جزمی ادعا کنند وحدتی که آنها مطرح می‌کردند، آیا به راستی وحدت وجود است، یا وحدت شهود.

مقصود از وحدت شهود آن است که عارف با سیر مراتب کمال، به مقامی می‌رسد که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند (رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند) و این غیر از آن است، که غیر از خدا چیزی وجود ندارد.

به عقیده استاد مطهری رحمه‌الله، که البته شواهد فراوانی نیز آن را تأیید می‌کند، وحدت وجودی که در فلسفه ملا صدرا مطرح است همان است که از عرفان آمده و ابتکار ملأصدار نیست. (شرح منظومه، ج ۱، ص ۲۱۱).

نکته دیگر اینکه: طرح مسألة وحدت وجود در فلسفه، چنان که گفتیم، از زمان صدر المتألهین آغاز شده است، و پیش از او اگر هم چیزی به نام «وحدت» توسط فیلسوفان بیان شده باشد، وحدت وجود نیست، بلکه وحدت جهان و وحدت حقیقت است. با تفسیرهای مختلفی که برای «حقیقت» و «واقعیت» شده است.

واحد و ذاك كثير، وهذا حادث و ذاك قديم، وهذا ممكن و ذاك واجب، وهكذا.
وقد ثبت بما أورده في الفصل السابق: أنَّ الكثرة من الجهة الأولى - وهي الكثرة
الماهوية - موجودة في الخارج بعرض الوجود، وأنَّ الوجود متَّصف بها بعرض
الماهية؛ لِمكان أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

بالفعل است، و آن موجود بالقوه؛ این موجود واحد است و آن موجود كثير؛ این
موجود حادث است و آن موجود قديم؛ این موجود ممكن است و آن موجود واجب،
و به همین ترتیب.

كثرت ماهوی

كثرت نخست، كثرت ماهوی است^۱ [یعنی كثرتی است که منشأ و خاستگاه آن

۱. در حقیقت وجود، دو نوع كثرت راه دارد، كثرت طولی، که بازگشت آن به علیت و
معلولیت است، و كثرت عرضی، مانند كثرت میان افراد مختلف یک ماهیت، که در یک
مرتبه وجودی هستند و اختلاف در شدت و ضعف ندارند. ظاهر عبارت مؤلف در این قسمت
آن است که كثرت دوم به عرض ماهیت به وجود نسبت داده می‌شود، و لذا انتساب این
كثرت به وجود، مجازی است نه حقیقی، لازمه این مطلب آن است که كثرت عرضی را
حقیقتاً نفی کنیم، که البته نمی‌توان بدان ملزم شد. استاد مطهری در شرح منظومه (ج ۲، ص ۱۶۰ به
بعد) به جای بالعرض، بالتبع گفته‌اند و آورده‌اند که این كثرت، به تبع ماهیت است.
یعنی كثرتی است که وجود به تبع ماهیت پیدا می‌کند. معنای این عبارت آن است که: وجود نیز
حقیقتاً متَّصف به كثرت عرضی می‌شود، اما این كثرت از ماهیت به وجود راه یافته است، و ابتدا
ماهیت بدان متَّصف شده و سپس وجود. اما این مطلب نیز قابل دفاع نیست، زیرا چگونه
می‌توان گفت ماهیت، که امری اعتباری است، موجب گشته است وجود، که امری اصیل است،
متکثر گردد.

این اندیشه با اصالت ماهیت سازگار است نه با اصالت وجود. چگونه ماهیتی که خود منبعث از
وجود است، موجب كثرت وجود می‌گردد.

حقیقت آن است که بر اساس اصالت وجود، كثرت عرضی، اولاً كثرتی حقیقی و واقعی است، و
وجود حقیقتاً دارای كثرت عرضی است، و ثانیاً منشأ این كثرت نیز حقیقتاً خود وجود است، نه
ماهیت.

تفاوت كثرت عرضی با طولی تنها در آن است که در كثرت طولی میز، یک طرفه است، اما در
كثرت عرضی، میز، دو طرفه است. خوب است در اینجا برای روشن شدن مطلب، توضیحات

وَأَمَّا الْكَثْرَةُ مِنَ الْجِهَةِ الثَّانِيَةِ، فَهِيَ الَّتِي تَعْرُضُ الوجودَ مِنْ جِهَةِ الانْقِسَامَاتِ الطَّارِئَةِ عَلَيْهِ نَفْسَهُ، كَانْقِسَامِهِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ، وَإِلَى الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ، وَإِلَى مَا

ماهیت است] و با توجه به مطالبی که در فصل پیشین آوردیم، ثابت شد که تحقق این نوع کثرت در خارج به عرض وجود است؛ زیرا اصالت تنها از آن وجود می باشد و ماهیت یک امر اعتباری است. [پس این، تنها وجود است که حقیقتاً و

استاد جوادی را در درس استدلال نقل کنم:

«بر اساس حکمت متعالیه، وجود، حقیقت خارجیه‌ای است که تباین در آن نیست، بلکه ذاتاً واحد است، وحدتی که همین کثرت است و کثرتی که به وحدت برمی گردد. و آن چنان نیست که وحدت در یک جناح و کثرت در جناح دیگر باشد. و نیز آن طور نیست که کثرت به وحدت برنگردد، نظیر آنچه گفته می شود که: «بکثرة الموضوع قد تكثر» (این عبارت، یک بیت از منظومه مرحوم سبزواری است که در بیان کثرت عرضی وجود ذکر کرده است). که در باب کثرت ماهوی است و در اینجا مطرح نیست. چون ماهیت مشار کثرت است، لذا کثرت ماهوی و نیز کثرت مفهومی هرگز بازگشتی به وحدت ندارد. اما در سلسله وجود تشکیک هست، چون مایک کثرتی می یابیم که به وحدت برمی گردد، مثل کثرت علت و معلول، کثرت قوه و فعل، کثرت ثابت و سیال، کثرت مجرد و مادی، کثرت قدیم و حادث و مانند آن...»

اگر عامل اختلاف، عین عامل اتفاق نبود، همانند موجودات گوناگون که در وجود اتفاق داشته و در ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند از بحث تشکیک خارج خواهد بود، و اگر عامل اختلاف عین عامل اتفاق باشد داخل در بحث تشکیک می باشد، آنگاه تشکیک یا طولی است یا عرضی.

در تشکیک، خواه طولی و خواه عرضی، آن چهار رکن یاد شده معتبر می باشد. البته در تشکیک طولی امتیاز یک طرفه است و در تشکیک عرضی، تمیز طرفینی است. در تشکیکات طولی، ضعیف از قوی ممتاز نیست، بلکه قوی از ضعیف ممتاز است، زیرا ضعیف، امری عدمی است و فقدان، عامل تمیز نیست بلکه وجدان کمال، عامل امتیاز است. قوی، هم خود ممتاز است و هم ضعیف ضعیف را نشان می دهد... اصولاً در تشکیکات طولی، بالایی از پائینی جدا و ممتاز است نه آنکه پائینی از بالایی جدا و ممتاز باشد. ولی در تشکیکات عرضی، هر یک از طرفین خصوصیتی دارد که دیگر ندارد مانند چند وجود شخصی که زیر پوشش یک ماهیت نوعی شناخته می شوند، اینها میزبان طرفینی است... تمیز، چه در تشکیک طولی و چه در تشکیک عرضی، عین وجود است. (خرج حکمت معنیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۲۳ - ۱۲۵).

بالفعل ومبالغة، ونحو ذلك. وقد تقدّم في الفصل السابق أنّ الوجود بسيط، وأنّه لا غير له. ويستتج من ذلك أنّ هذه الكثرة مقوّمه للوجود، بمعنى أنّها فيه غير خارجة

بالذات متحقق است و هر امر دیگری، و از جمله این گونه کثرت، اگر متصف به موجودیت و تحقق شود، این اتصاف به عرض وجود می باشد. و نیز ثابت شد که اتصاف وجود به این نوع کثرت به عرض ماهیت است. [یعنی اولاً و بالذات ماهیت انسان مغایر با ماهیت اسب است، و این مغایرت ثانیاً و بالعرض به وجود انسان و وجود اسب نیز نسبت داده می شود.]

کثرت وجودی

اما کثرتی که از جهت دوم در خارج تحقق دارد، کثرتی است که [اولاً و بالذات به وجود نسبت داده می شود و مربوط به خود وجود است؛ چرا که این نوع از کثرت] به خاطر انقساماتی که بر خود وجود عارض می گردد، در آن تحقق می یابد، مانند انقسام وجود به واجب و ممکن، و انقسام آن به واحد و کثیر، و انقسام آن به بالفعل و بالقوه و امثال آن.

و از طرفی مطابق آن چه در فصل پیشین گذشت وجود بسیط است و نیز غیر یی ندارد؛ و نتیجه ای که از انضمام این دو مطلب به هم به دست می آید، آن است که این کثرت مقوّم وجود است، بدین معنا که این کثرت در حاقّ وجود است و بیرون از آن نیست؛ چرا که در غیر این صورت، این کثرت جزء وجود می بود، در حالی که وجود جزء ندارد؛ یا یک حقیقت بیرون از آن می بود، در حالی که حقیقتی بیرون از وجود نداریم.

[حاصل آن که این کثرت نه از قبیل کثرت انواع گوناگونی است که مندرج در یک جنس اند، زیرا وجود بسیط است و از دو جزء که یک جزء مشترک و یک جزء مختص باشد، ترکیب نشده است؛ و نه از قبیل کثرت افراد گوناگون یک نوع است که به واسطه عروض یک امر خارج از حقیقت آن نوع، یک نحوه کثرتی در آن به وجود

آیا وجود حقیقت واحد است یا حقایق متباین به تمام ذات؟ □ ۱۲۵

عنه، وإلا كانت جزءاً منه، ولا جزء للوجود، أو حقيقةً خارجةً عنه، ولا خارج عن الوجود.

ف للوجود كثرة في نفسه. فهل هناك جهة وحدة ترجع إليها هذه الكثرة من غير أن تبطل بالرجوع، فتكون حقيقة الوجود كثيرةً في عين أنها واحدة، وواحدةً في عين أنها كثيرة، وبتعبير آخر: حقيقةً مشككةً ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كل مرتبة إلى ما به الاشتراك، كما نسب إلى الفهلويين؛ أولاً جهة وحدة فيها، فيعود الوجود حقائق متبaine بتمام الذات، يتميز كل منها من غيره بتمام ذاته البسيطة،

آمده باشد؛ زیرا چیزی خارج از حقیقت وجود تحقق ندارد که به آن ضمیمه شود و موجب کثرت آن گردد.]

آیا وجود حقیقت واحد است یا حقایق متباین به تمام ذات؟

پس وجود فی نفسه دارای یک نوع کثرت است [و دانستیم که این کثرت نه در اثر انضمام اجزای درونی در آن راه یافته و نه به واسطه عروض لواحق بیرونی. بنابراین تنها دو احتمال دیگر باقی می ماند: یکی آن که ما به الامتياز به ما به الاشتراك باز گردد و کثرت، یک کثرت تشکیکی باشد؛ و دیگر آن که ما به الامتياز به ما به الاشتراك باز نگردد و در نتیجه واقعیات خارجی، حقایق متباین به تمام ذات باشند. به راستی کدام یک از این دو احتمال صحیح است؟] آیا یک جهت وحدتی هست که این کثرت به آن باز گردد، بی آن که به واسطه بازگشت به آن باطل گردد، و در نتیجه حقیقت وجود در عین حال که یک حقیقت است کثیر باشد، و در عین حال که کثیر است یک حقیقت باشد؟ و به دیگر سخن: آیا حقیقت وجود، آن طور که به حکیمان ایران باستان نسبت داده شده، یک حقیقت تشکیکی با مراتب مختلف است به گونه ای که ما به الامتياز در هر مرتبه ای به ما به الاشتراك باز گردد؟ یا آن که چنین جهت وحدت و اشتراکی در آن نیست، و در نتیجه وجود، آن طور که به حکیمان مشاء نسبت داده شده است، حقایق متباین به تمام ذاتی است که هر کدام از آن حقایق با تمام ذات بسیطش از دیگر حقایق

لا بالجزء، ولا بأمر خارجي، كما نسب إلى المثانين؟ الحق أنها حقيقة واحدة في عين أنها كثيرة؛ لأننا نستزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي، ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصادیق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبين به: أن الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة؛ كما مثلوا له بحقيقة النور: على ما يتلقاه الفهم الساذج، أنه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف؛ فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المراتبة القویة نوراً شيئاً زائداً على النورية، ولا المراتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً، أو تختلط بالظلمة التي هي عدم النور؛ بل لاتزيد كل واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة

امتياز می‌یابد، نه با جزء ذاتش [چراکه وجود بسیط است و جزء ندارد] و نه به واسطه یک امر بیرون از ذاتش [چراکه بیرون از ذات وجود چیزی نیست].

وجود یک حقیقت واحد و در عین حال کثیر است

صحیح آن است که حقیقت وجود در عین حال که کثیر می‌باشد، یک حقیقت است، به دلیل آن‌که ما از همه مراتب و مصادیق آن، مفهوم یگانه و عام وجود را انتزاع می‌کنیم، مفهومی که تصورش بدیهی است و می‌دانیم که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر از آن جهت که کثیر بوده و حیثیت وحدتی در آنها لحاظ نشده است، محال و مستنع می‌باشد.

تشبیه حقیقت وجود به نور حسی

از این‌جا معلوم می‌شود که حقیقت وجود یک حقیقت تشکیکی و دارای مراتب گوناگون است. وجود را [از این جهت که وحدتی در عین کثرت دارد] به حقیقت نور تشبیه کرده‌اند. نور بر حسب برداشت سطحی [نه آن‌گونه که فرضیات علمی بیان می‌کند که یا مرکب از ذرات است و یا تشکیل شده از امواج است و یا آن‌که

آیا وجود حقیقت واحد است یا جقایق متباین به تمام ذات؟ □ ۱۲۷

النور المشتركة شيئاً، ولا تفقد منها شيئاً؛ وإنما هي النور في مرتبة خاصة بسيطة، لم تتألف من أجزاء، ولم تنضم إليها ضميمه، وتمتاز من غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.

فالنور حقيقة واحدة بسيطة، متكثرة في عين وحدتها، ومتوحد في عين كثرتها. كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والعلو والدنو، وغيرها.

حقیقتش ذرات موجی است، بلکه آن گونه که قدما می پنداشتند و اذهان ساده درک می کنند، بنابراین برداشت، نور یک عَرَض بسیط است و در نتیجه [حقیقت واحدی است که دارای مراتب گوناگون شدید و ضعیف می باشد.

به عنوان مثال یک نور قوی داریم [نور صد شمعی] و یک نور متوسط داریم [نور ده شمعی] و یک نور ضعیف [نور یک شمعی]. همه اینها نورند و جز نور چیزی نیستند. این طور نیست که مرتبه شدید نور مرکب از نور و چیز دیگری غیر از نور باشد؛ و یا آن که مرتبه ضعیف نور چیزی از حقیقت نور را فاقد باشد و یا با ظلمت که همان نبود نور است، آمیخته شده باشد. بلکه هر یک از مراتب گوناگون نور [فقط و فقط نور است]، نه چیزی از حقیقت مشترک نور بیش دارد و نه کم. هر مرتبه ای از نور یک حقیقت بسیط است و آن حقیقت همان نوریت است، نه از اجزائی ترکیب یافته و نه ضمیمه ای به آن ملحق شده است، و هر مرتبه با نفس ذاتش که همان نوریت مشترک در همه مراتب است از دیگر مراتب امتیاز می یابد.

بنابراین، نور یک حقیقت واحد بسیط است که در عین وحدتش کثیر است و در عین کثرتش، واحد است. وجود نیز همین گونه است، یک حقیقت واحد است که مراتب گوناگونی دارد و اختلاف این مراتب در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، بالائی و پستی و غیر آن. [مثل قوه و فعل] می باشد.

وینظرع علی ما تقدّم امور:

الأمر الأول: أن التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ومرتبة أخرى إنما هو بنفس ذاتها البسيطة التي ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. ولا يتنافيه مع ذلك أن ينسب العقل التمايز الوجودي إلى جهة الكثرة في الوجود دون جهة الوحدة، ولا أن ينسب الاشتراك والسنخية إلى جهة الوحدة.

الأمر الثاني: أن بين مراتب الوجود إطلاقاً وتقييداً بقياس بعضها إلى بعض؛ لمكان ما فيها من الاختلاف بالشدة والضعف ونحو ذلك. وذلك أننا إذا فرضنا مرتبتين من الوجود ضعيفةً وشديدةً، وقع بينهما قياس وإضافة بالضرورة، وكان من

فروع تشكيکی بودن حقیقت وجود

فرع اول: تمايز مراتب وجود به نفس ذاتشان است

تمايز میان یک مرتبه از مراتب وجود و مرتبه دیگر آن به همان ذات بسیط آن مرتبه است، ذاتی که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الامتياز می‌باشد. [و به عبارت دیگر: حیثیت وحدت عین حیثیت کثرت است.] اما این، منافاتی با آن ندارد که عقل [یک جهت وحدت و یک جهت کثرت در ذات وجود لحاظ کند و آن‌گاه] تمايز وجودي [مرتبه‌ای از دیگر مراتب] را فقط به جهت کثرت نسبت دهد؛ و یا آن‌که اشتراک و سنخیت میان مراتب را به جهت وحدت نسبت دهد. [و این فقط یک لحاظ و اعتبار است و الا درواقع و نفس الامر هر مرتبه‌ای بسیط است و در ذات آن جز حقیقت وجود چیزی نیست.]

فرع دوم: اطلاق و تقييد در مراتب وجود

وقتی مراتب وجود را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم یک نوع اطلاق و تقيیدی میان آنها ملاحظه می‌شود؛ منشأ این اطلاق و تقييد همان اختلاف در شدت و ضعف و مانند آن است. توضیح این‌که: اگر ما دو مرتبه از مراتب وجود را، یک مرتبه ضعیف و یک

شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشتمل على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال، لكن ليس شيء من الكمال الذي في المرتبة الضعيفة إلا والمرتبة الشديدة واجدة له. فالمرتبة الضعيفة كالمؤلفة من وجدان وفقدان، فذاتها مقيدة بعدم بعض ما في المرتبة الشديدة من الكمال، وإن شئت فقل: محدودة؛ وأما المرتبة الشديدة فذاتها مطلقة غير محدودة بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة.

وإذا فرضنا مرتبة أخرى فوق الشديدة، كانت نسبة الشديدة إلى هذه التي فرضنا فوقها كنسبة التي دونها إليها، وصارت الشديدة محدودة بالنسبة إلى ما فوقها، كما كانت مطلقة بالنسبة إلى ما دونها. وعلى هذا القياس في المراتب الذاهبة إلى فوق،

مرتبة شدید، در نظر بگیریم میان آن دو مرتبه یک مقایسه و اضافه ای ضرورتاً واقع می شود [زیرا مرتبه ضعیف، ضعیف است نسبت به آن مرتبه؛ و مرتبه شدید، شدید است نسبت به این مرتبه]. و از طرفی شأن مرتبه ضعیف آن است که برخی از کمالات مرتبه شدید را فاقد باشد؛ اما مرتبه شدید همه کمالات مرتبه ضعیف را دربر دارد.

پس گویا مرتبه ضعیف مرکب از دارائی و نداری است [نه آنکه واقعاً مرکب از این دو حیثیت باشد و این دو حیثیت هر دو عینیت داشته باشند؛ چرا که نداری و فقدان، عدم و نیستی است و نیستی واقعی ندارد تا جزء مرتبه ضعیف باشد؛ و از طرف دیگر، حقیقت وجود بسیط است و ترکیب در هیچ مرتبه ای از آن راه ندارد؛ بلکه ذهن چنین تصویر می کند که فقدان هم در برابر وجدان چیزی است و آن گاه مرتبه ضعیف را مرکب از وجدان و فقدان در نظر می گیرد.] پس ذات مرتبه ضعیف مقید به عدم بعضی از کمالات مرتبه شدید می باشد، و به تعبیر دیگر: ذاتش محدود می باشد، اما ذات مرتبه شدید، مطلق است و نسبت به مرتبه ضعیف حد و قیدی ندارد.

حال اگر مرتبه ای بالاتر از مرتبه شدید و شدیدتر از آن را در نظر بگیریم، نسبت این مرتبه شدید به آن مرتبه شدیدتر، همانند نسبت آن مرتبه ضعیف به این مرتبه

حتی توقف فی مرتبه لیست فوقها مرتبه، فهي المطلقة، من غیر آن تكون محدودةً إلا بأنها لا حد لها.

والأمر بالعکس ممّا ذکر إذا أخذنا مرتبةً ضعیفةً واعتبرناها مقیسةً إلى ما هي أضعف منها؛ وهكذا، حتی تنتهي إلى مرتبة من الکمال والفعليّة ليس لها من الفعليّة إلا فعليّة أن لا فعليّة لها.

شدید خواهد بود. [یعنی همان نسبتی که میان آن ضعیف و این شدید برقرار بود میان این شدید و آن شدیدتر هم برقرار است.] در نتیجه مرتبه شدید نسبت به مرتبه شدیدتر محدود است، همان گونه که نسبت به مرتبه ضعیف مطلق می باشد. هرچه در سلسله مراتب رو به بالا رویم، امر بر همین منوال خواهد بود، [یعنی هر مرتبه نسبت به مراتب بالائی محدود و مقید است گرچه نسبت به مراتب پائین تر از خود مطلق و نامحدود می باشد] تا این که به بالاترین مرتبه برسیم، یعنی مرتبه ای که فوق آن مرتبه دیگری تصور نمی شود؛ این مرتبه، مطلق علی الاطلاق خواهد بود، و هیچ حدی ندارد مگر بی حدی^۱، [یعنی حدّش همین است که حدی ندارد.]

حال اگر مرتبه ضعیف وجود را در نظر بگیریم و آن را با مرتبه ضعیف تر از خودش مقایسه کنیم، قضیه به عکس خواهد بود. [یعنی مرتبه ضعیف نسبت به مرتبه ضعیف تر، مطلق و نامحدود می باشد، و همین طور آن مرتبه نسبت به مرتبه پائین تر از خود، مطلق می باشد] و به همین ترتیب این سلسله ادامه می یابد، تا به مرتبه ای برسیم که [پائین تر از آن تصور نمی شود و آن مرتبه، مرتبه ای است که] بهر هاش از کمال و فعلیت آن است که [قوة محض می باشد و] هیچ فعلیتی ندارد.

۱. و چون حدّ در معنای سلب است [و یک معنای عدمی دارد] نفی حدّ سلب خواهد بود، و سلب سلب همان ایجاب است، پس بازگشت [به حدّ] به وجود محض بودن است که همان صراحت وجود می باشد. [پس بالاترین مرتبه وجود، صرف وجود است و جز وجود چیزی نیست.] (مؤلف).

الأمر الثالث: تبیین من جميع مامر أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً، غير أعلى المراتب، فإنها محدودة بأنها لا حد لها. وظاهر أن هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نشأتها في مراتب الوجود، وهي أصيلة وبسيطة، إنما هي من ضيق التعبير، وإلا فالعدم نقیض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلل في مراتب نقیضه.

و هذا المعنى - أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم دخولها

فرع سوم: ترکیب مراتب وجود از هستی و نیستی یک ترکیب واقعی نیست از مجموع مطالب گذشته روشن شد که همه مراتب وجود دارای حدود و قیودی هستند [و هرچه یک مرتبه ضعیف تر باشد، حدودش بیشتر، و هرچه شدیدتر باشد، حدودش کمتر می باشد و به هر حال همه مراتب وجود مقید هستند؛] غیر از بالاترین مرتبه وجود که هیچ حدى جز بى حدى و اطلاق ندارد. و کاملاً واضح است که اثبات این حدود و قیود، که ملازم با نداری ها و نیستی ها و سلب پاره ای از کمالات می باشد، در مراتب وجود که اصیل و بسیط اند، از باب مسامحه و ناشی از ضیق تعبیر است. [پس این که می گوئیم: هر یک از مراتب وجود حدود و قیودی دارند، و یا مرکب از وجود و عدم هستند، همه مجاز و مسامحه است؛] زیرا عدم نقیض وجود است و محال است که با وجود، که نقیض آن است، در آمیزد و لابلای مراتبش واقع شود. [و به طور کلی عدم نیستی و بطلان است و سهمی از واقعیت ندارد تا بخواهد با وجود ترکیب شود.]

این معنا - یعنی دخول اعدام در مراتب محدود وجود، و عدم دخولش در مرتبه اعلای وجود که به صرافت وجود برمی گردد - یک نوع بساطت و ترکیب در وجود است؛ [و به این صورت می توان وجود را به دو قسم منقسم کرد: یک قسم وجودهای مرکب که شامل همه وجودهای امکانی و معلول می شود، و قسم دیگر وجود بسیط که همان واجب الوجود بالذات است که بالاترین مرتبه هستی را تشکیل می دهد. البته این بساطت و ترکیب غیر از بساطت و ترکیبی است که در

المؤدی إلى الصرافة - نوع من البساطة والتركيب في الوجود غیر البساطة والتركيب المصطلح علیها في موارد أخرى، وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجیة أو العقلیة أو الوهمیة.

الأمر الرابع: أن المرتبة كلما تنزلت، زادت حدودها، وضاق وجودها؛ وكلما عرجت وزادت قرباً من أعلى المراتب، قلت حدودها، واتسع وجودها، حتی يبلغ أعلى المراتب، فهي مشتملة على كل کمال وجودي من غیر تحديد، ومطلقة من غیر نه‌ایة.

سایر موارد مصطلح می‌باشد و عبارت است از:

۱. بساطت و ترکیب از جهت اجزای خارجی. [مقصود از اجزای خارجی همان ماده و صورت خارجی است. بنابراین اصطلاح، اجسام مرکب هستند اما اعراض و نیز جواهر غیر جسمانی بسیط می‌باشند.]

۲. بساطت و ترکیب از جهت اجزای عقلی. [مقصود از اجزای عقلی، ماده و صورت عقلی است و همه ماهیات غیر از اجناس عالی طبق این اصطلاح مرکب هستند.]

۳. بساطت و ترکیب از جهت اجزای وهمی. [مقصود از اجزای وهمی همان اجزای مقداری است که در کمیات مطرح می‌شود و در غیر کمیات و غیراموری که کمیت بر آنها عارض می‌گردد، راه ندارد.]

فرع چهارم: قیود هر مرتبه از مراتب وجود تابع جایگاه آن مرتبه است

مرتبه وجود هرچه پائین رود قیودش افزون می‌گردد و وجودش ضیق‌تر^۱ می‌شود؛ و هرچه بالا رود و به اعلی مراتب نزدیک‌تر گردد، قیودش کاهش می‌یابد و وجودش وسیع‌تر می‌شود، تا آن‌که به اعلی مراتب برسد که همه کمالات وجودی را بسی هیچ قیدی دربر داشته و هیچ نه‌ایتی برای اطلاق آن نیست.

۱. مقصود از وسیع بودن و یا ضیق بودن مرتبه‌ای از وجود آن است که آن مرتبه مشتمل بر کمال بیشتر و یا کمتری می‌باشد. (مؤلف).

الأمر الخامس: أن للوجود حاشيتين من حيث الشدة والضعف، وهذا ما يقضي به القول بكون الوجود حقيقةً مشككةً.

الأمر السادس: أن للوجود، بما لحقيقته من السعة والانبساط، تخصصاً بحقيقته العينية البسيطة؛ وتخصصاً بمرتبة من مراتبه المختلفة البسيطة، التي يرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك؛ وتخصصاً بالماهيات المنبثقة عنه المحددة له.

فروع پنجم: وجود دو حاشیه دارد

وجود از جهت شدت و ضعف دارای دو حاشیه است. این چیزی است که قول به تشکیکی بودن حقیقت وجود بدان حکم می‌کند. [یعنی وقتی گفتیم وجود یک حقیقت مشکک است که در یک طرفش اعلی مراتب است که مطلق علی الاطلاق می‌باشد، و در طرف دیگرش هیولای اولی است که فعلیتی جز عدم فعلیت ندارد، معنایش آن است که وجود دارای دو حاشیه می‌باشد.]

فروع ششم: انحاء سه‌گانه تخصص وجود

حقیقت وسیع وجود که شامل همه مراتب آن می‌گردد [یعنی کل هستی]، با نفس ذات بسیط خود [از عدم] تخصص^۱ می‌یابد. حقیقت وجود همچنین به واسطه

۱. تخصص، به معنای خاص شدن و خصوصیت یافتن است. و باید توجه داشت که بحث از تخصص وجود، و اینکه وجود چگونه خاص می‌شود، ابتدا در میان متكلمان طرح شده است، و ایشان از آنجا که وجود را امری اعتباری به شمار می‌آوردند و مصداق عینی برای آن قائل نبودند، بحثشان طبعاً متوجه مفهوم عام وجود بود، و البته درباره مفهوم عام وجود این بحث جا دارد که این مفهوم چگونه خاص می‌شود و تخصص می‌یابد. و از اینجا دانسته می‌شود که طرح کردن همان بحث درباره حقیقت عینی وجود چندان مناسب به نظر نمی‌رسد. درباره مفهوم وجود می‌توان پرسید که چگونه این مفهوم از عمومیت خارج می‌شود و خاص می‌گردد، اما درباره حقیقت خارجی و عینی وجود طرح آن چندان واضح نیست. استاد مصباح در این باره می‌نویسد: «و لذلك نرى أن طرح هذه المسألة حول حقيقة الوجود ينشأ من رسوبات القول بأصالة الماهية في الأذهان، فيتوهم أن للوجود طبيعة كلية، و يحصل تخصصها بإضافتها إلى الماهيات أو بسبب آخر» (تلمیحه علی نهجیه الحکمة، شماره ۲۵).

ومن المعلوم أنَّ التخصُّص بأحد الوجهين الأولين ممَّا يلحقه بالذات، وبالوجه الثالث أمر يعرضه بعرض الماهيات.

خصوصیات مراتب گوناگون و بسیطاش تخصص می‌یابد، [یعنی هر مرتبه وجود نسبت به مراتب دیگر تخصص دارد] به گونه‌ای که مابه‌الامتياز در آن به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد؛ و نیز حقیقت وجود در اثر اضافه به ماهیاتی که از آن انتزاع می‌شود و محدود کننده آن است نوعی تخصص می‌یابد.^۱ [پس حقیقت وجود سه نحوه تخصص دارد] و پرواضح است که دو گونه نخست تخصص، اولاً و بالذات عارض بر وجود می‌شود و نوع اخیر آن به عرض ماهیات بر وجود عارض می‌گردد.

۱. ظاهر عبارت آن است که ماهیات موجب پدید آمدن نوعی کثرت در حقیقت وجود می‌شوند، و این همان کثرت عرضی است که پیش از این درباره آن بحث شد. و پرواضح است که ماهیتی که خود برآمده از وجود است، نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه «محدّد» وجود و «مُکثر» آن باشد، و استاد این تخصص به ماهیات، یک اسناد مجازی بیش نیست.

الفصل الرابع في شطر من أحكام عدم

قد تقدّم أنّ عدم لاشيئية له، فهو محض الهلاك والبطلان.
ومما يتفرّع عليه أن لاتمايز في عدم؛ إذ التمايز بين شيئين إمّا بتمام الذات،
كالنوعين تحت مقولتين، أو ببعض الذات، كالنوعين تحت مقولة واحدة، أو بما

فصل چهارم پاره‌ای از احکام عدم

پیش از این گفتیم که عدم هیچ شیئیت و ثبوتی ندارد، و در نتیجه هلاکت و بطلان
محض می‌باشد.

تمایزی در عدم نیست

اموری بر این مطلب متفرع می‌شود، از جمله این که تمایزی در عدم نیست، زیرا تمايز
میان دو چیز [از سه حال بیرون نیست]: یا به تمام ذات آنهاست، مانند دو نوع مندرج
در دو مقوله مختلف [که هیچ مابه‌الاشتراکی میانشان وجود ندارد، مثل تمايز سفیدی
که مندرج در مقوله کیف است از خط که مندرج در مقوله کم است]. و یا به جزء ذات
آنهاست، مانند دو نوع مندرج در یک مقوله [که دارای جنس مشترکی هستند و به
وسیله فصل هایشان از یکدیگر امتیاز می‌یابند، مثل تمايز سفیدی از سیاهی]. و یا به
واسطه امور عارض بر ذات می‌باشد، مانند تمايز دو فرد از یک نوع [که تمام ذاتشان با
هم مشترک است و امتیازشان تنها در امور بیرون از ذات می‌باشد، مانند امتیاز حسن از
حسین].

[بنابراین، هر کجا تمايزی هست باید ذاتی مطرح باشد چرا که تمايز یا به تمام

يعرض الذات، کالفردين من نوع؛ ولا ذات للعدم.

نعم! ربما يضاف العدم إلى الوجود، فيحصل له حظٌّ من الوجود، ويتبعه نوع من التمايز؛ كعدم البصر، الذي هو العمى، المتميّز من عدم السمع، الذي هو الصَّمَم؛ وكعدم زيد، وعدم عمرو، المتميّز أحدهما من الآخر.

ذات است و یا به جزء ذات، و یا به امور عارض بر ذات] در حالی که عدم [بطلان محض است و] ذاتی ندارد.

تمايز در اعدام مضاف

البته عقل گاهی عدم را به وجود اضافه می‌کند و در سایه این اضافه بهره‌ای از وجود ثبوت برای آن حاصل می‌گردد، [و به دیگر سخن: عدم در سایه اضافه به وجود یک ثبوت فرضی و یک مصداق فرضی پیدا می‌کند. به عنوان مثال برای عدم بینائی که همان کوری است، یک نحوه ثبوتی به تبع ثبوت وجود فرض می‌شود. وقتی می‌بینیم حسن بینائی ندارد، می‌گوییم: «حسن کور است». وجود حسن از آن جهت که فاقد کمال بینائی است، مصداق بالعرض برای مفهوم «کور» قرار داده می‌شود و به این ترتیب «کوری» دارای یک نوع ثبوت می‌شود. اما عدم مطلق هیچ نحوه ثبوتی ندارد و هیچ مصداقی برای آن نمی‌توان فرض کرد. و وقتی برای عدم‌های مضاف یک نحوه ثبوتی فرض شد] به تبع این ثبوت، یک نوع تمايز هم در میان این عدم‌های مضاف حاصل می‌شود^۱، مانند عدم بینائی که همان کوری است و از عدم شنوائی که همان کُری است، متمایز می‌گردد [و این تمايز اولاً و بالذات مربوط به بینائی و شنوائی است و ثانیاً و بالعرض به کوری و کُری نسبت داده می‌شود]؛ و نیز مانند عدم حسن و عدم حسین که هر یک از دیگری تمیّز دارد.

۱. باید توجه داشت که تمايز اعدام مضاف از یکدیگر، یک تمايز ذهنی است، نه خارجی. توضیح اینکه: ما همان‌گونه که در ذهن خود مفهومی به نام وجود داریم، مفهومی هم به نام عدم داریم. مفهوم عدم در ذهن ما دو حیثیت دارد، از جهتی معدوم و لا شیء است و از جهت دیگر موجود است و دارای واقعیت است. مفهوم عدم، به حمل اولی معدوم است ولی به حمل شایع موجود

وبهذا الطريق ينسب العقل إلى العدم العلية والمعلولة حذاء ما للوجود من ذلك، فيقول: عدم العلة علة لعدم المعلول، حيث يضيف العدم إلى العلة والمعلول، فيتمايز العلمان، ثم يبنى عدم المعلول على عدم العلة، كما كان يتوقف وجود المعلول على وجود العلة؛ وذلك نوع من التجوز، حقيقته الإشارة إلى ما بين الوجودين من التوقف.

حکم به علیّت در اعدام

و از همین راه است که عقل علیّت و معلولیت را به عدم نسبت می‌دهد، در ازای علیّت و معلولیتی که در میان وجودات برقرار است. [یعنی پس از آن‌که برای اعدام ثبوتی فرض شد و مصادیقی برای آنها اعتبار شد، زمینه برای این‌گونه از احکام نیز فراهم می‌گردد.] مثلاً گفته می‌شود: عدم علت، علت است برای عدم معلول. عقل ابتدا عدم را به علت و معلول اضافه می‌کند و [در سایه این اضافه، ثبوتی برای آنها فرض می‌شود و به تبع این ثبوت] عدم علت از عدم معلول متمایز می‌گردد، و آن‌گاه عدم معلول به عدم علت مستند می‌شود، [و گفته می‌شود که نبود معلول به‌خاطر نبود علت است] همان‌گونه که وجود معلول متوقف بر وجود علت است. و این [استنباد عدم معلول به عدم علت] درواقع نوعی مجاز است و حقیقتش اشاره به همان توقف و علیتی است که میان وجود علت و وجود معلول برقرار می‌باشد.

است. بنابراین، عدم در ذهن یک مفهوم است در کنار سایر مفاهیم. اما این مقدار برای تحقق تمایز کافی نیست، زیرا تمایز، منوط به دو شرط است یکی واقعیت داشتن و دیگر، وجود کثرت و تغایر در آن واقعیت. ما تا اینجا روشن ساختیم که عدم در ذهن دارای واقعیت است، اما توضیحی درباره نحوه کثرت یافتن آن ارائه ندادیم. در این باره باید گفت: ذهن، مفهوم عدم را به مفاهیم وجودی دیگر اضافه می‌کند و به این صورت قیود گوناگون و متنوعی را برای آن به وجود می‌آورد. و از این طریق حصص و بخش‌های متعددی برای مفهوم عدم، در ذهن تشکیل می‌شود. و این مفهوم به صورت مفاهیم متکثر و متعددی در می‌آید، که هر یک از دیگری متمایز می‌باشند.

از اینجا روشن می‌شود که اگر ذهن و مفاهیم ذهنی نباشد، عدم، نیست محض است و هیچ حظی از واقعیت ندارد و از این رو، تمایزی هم در آن نخواهد بود.

ونظیر العدم المضاف العدم المقيّد بأيّ قيد یقیده، کالعدم الذاتی، والعدم الزماني، والعدم الأزلي. ففي جميع ذلك يتصوّر مفهوم العدم، ويفرض له مصداق على حدّ سائر المفاهيم، ثمّ یقید المفهوم، فيتمیّز المصداق؛ ثمّ یحکم على المصداق - على ما

تعمیّز در عدم مقید

عدم مقید - به هر قیدی که باشد - نیز همچون عدم مضاف است؛ مانند: عدم ذاتی، عدم زمانی و عدم ازلی. در تمام این موارد، عقل مفهوم عدم را تصور می‌کند و برای آن مصداقی فرض می‌کند.^۱،^۲ مانند البته مفاهیم وجودی که دارای مصداقی

۱. استاد مطهری چگونگی اعتبار مصداق برای عدم را چنین توضیح می‌دهد:

اعتبار اصلی مفهوم «عدم» همان است که در قضیهٔ سالبه است و «عدم» به همین اعتبار است که نقیض وجود است... «عدم» به این اعتبار، که اعتبار اصلی آن است، هیچ‌گونه خارجیتی ندارد، هیچ‌گونه نفس الامریتی ندارد، مصداقی برایش اعتبار نشده است، حتی زمان ندارد، یعنی زمان ظرف این عدم نیست، بلکه ظرف چیزی است که عدم به عنوان سلب بر او وارد شده است... به حسب این اعتبار، ذهن در بیرون هستی، یعنی به صورت ناظر از فوق هستی، ایستاده و نسبتی را از هستی و واقع بیرون می‌برد و دامن هستی را از آن پاک می‌کند و هیچ مصداقی برای او نمی‌بیند.

اما «عدم» اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی «مجاز» است. ذهن پس از آنکه چیزی را از خارج نفی و سلب کرده و برای آن چیز مصداق و نفس الامریتی ندید چنین اعتبار می‌کند که نفس نفی و سلب به جای ایجاب و اثبات نشسته است، یعنی هنگامی که وجود یک شیء خاص را در خارج نمی‌بیند، نقطهٔ مقابل آن وجود را که در واقع جز خالی بودن خارج از آن وجود چیزی نیست به عنوان یک امری که جای وجود را پر کرده است اعتبار می‌کند و فرض می‌کند عدم آن شیء در خارج است. و به این اعتبار است که خارج، هم هستی را در خود جامه دهد و هم نیستی راه نیستی مانند هستی خارجیت می‌یابد، که البته اعتبار می‌شود. به این اعتبار فرضی و مجازی است که «عدم» نفس الامریت پیدا می‌کند، زمان و مکان برایش اعتبار می‌شود، احکامی نظیر احکام وجود پیدا می‌کند و به این اعتبار است که می‌گوییم «زید معدوم است در خارج»، یا می‌گوییم زید معدوم در این زمان یا در آن مکان است. پس فرق است بین مفهوم «زید موجود نیست در خارج» و مفهوم «زید معدوم است در خارج».

در قضیهٔ اول، نفس همان مفهوم اصلی خود را دارد، که نفس وجود است از خارج، ولی در قضیهٔ دوم «عدم» مانند یک مفهوم مثبت حمل شده است و مفهوم «ربط السلب» پیدا

له من الثبوت المفروض - بما يقتضيه من الحكم، كاعتبار عدم العدم قبالة العدم، نظير اعتبار العدم المقابل للوجود قبالة الوجود.

هستند؛ و [مصادیق مفاهیم وجودی، حقیقی هستند و مصداق عدم اعتباری است.]
آن‌گاه مفهوم عدم را مفید به اوصافی می‌کند؛ و در نتیجه در مصداق آن، تمایز حاصل می‌شود؛ و سپس با توجه به ثبوت فرضی عدم، احکام مناسبی برای مصادیق آن اثبات می‌کند. مثلاً عدم را در برابر عدم اعتبار می‌کند، همان‌گونه که عدم وجود را در برابر وجود اعتبار می‌کند. [یعنی عقل پس از آن‌که برای عدم ثبوتی را در نظر گرفت، می‌تواند این ثبوت را سلب کند و از سلب آن به عدم تعبیر می‌شود، همان‌گونه که وجود را سلب می‌کند، و از سلب آن به عدم وجود تعبیر می‌شود.]

کرده است.

در این اعتبار هر مرتبه از مراتب وجود اعتباراً و مجازاً مصداق عدم مرتبه دیگر شمرده می‌شود. زیرا بدیهی است که عدم مصداق واقعی ندارد؛ مصداق عدم هر چیز و جودات سایر اشیاء است، و به اصطلاح هر مرتبه‌ای از وجود «راسم عدم» مرتبه دیگر است. (اصول فلسفه و روش رایس، ج ۲، ص ۹۳-۹۵).

۲. باید توجه داشت که فرض مصداق برای عدم یک چیز است و ثبوت مصداق عدم، ولو ثبوت اعتباری و نفس الامری، چیز دیگری است. هر مفهومی که در ذهن می‌آید، از آن جهت که مفهوم است از «چیزی»، حکایت می‌کند، و آن «چیز» مصداق آن مفهوم خواهد بود، و به همین دلیل است که می‌توان احکامی را بر آن مفهوم به حمل شایع بار کرد. وقتی بر «الف» به حمل شایع حکم می‌کنیم، در واقع بر مصداق آن، یعنی محکی آن مفهوم، حکم کرده‌ایم. از اینجا دانسته می‌شود که همه مفاهیم، مصداق فرضی دارند، حتی مفاهیم ممتنع، مانند اجتماع نقیضین. و در واقع وقتی می‌گوییم «اجتماع نقیضین محال است» حکمی را در مورد همان مصداق فرضی بیان کرده‌ایم. زیرا این قضیه می‌گوید: مصداق اجتماع نقیضین محال است، نه مفهوم آن.

شاهد بر این معنا آن است که در عبارت مؤلف رحمه الله پس از «و یفرض له مصداق» می‌فرماید «علی حد سایر المفاهیم».

می‌توان این نحوه حکایت مفهوم از مصداق را «کشف تصویری» نامید، و در برابر آن «کشف تصدیقی» است که قضیه آن را بیان می‌کند، مانند اینکه بگوییم «عدم مطلق محقق است» یا «اجتماع نقیضین محقق است».

وبذلك يندفع الإشكال في اعتبار عدم عدم، بأن عدم المضاف إلى عدم نوع من عدم؛ وهو، بما أنه رافع لعدم المضاف إليه، يقابله تقابلاً التناقض؛ والنوعية والتقابل لا يجتمعان اليقينة.

وجه الاندفاع - كما أفاده صدر المتألهين عليه السلام - أن الجهة مختلفة؛ فعدم عدم، بما

يك اشكال درباره اعتبار «عدم عدم»

در این جا نسبت به اعتبار عدم عدم اشکالی است که بایان فوق می توان آن را دفع کرد. اشکال این است که عدم مضاف به عدم [یعنی عدم عدم] خود نوعی از عدم است [زیرا عدم عدم، حصه ای از عدم است مانند دیگر عدم های مضاف] و این عدم مضاف از آن جهت که عدم مضافاً الیه را رفع و سلب می کند، نقیض آن می باشد. [همان گونه که عدم انسان نقیض انسان است. به طور کلی عدم هر چیزی نقیض آن چیز است و عدم عدم نیز نقیض عدم است.]

[حاصل آن که عدم مضاف به عدم هم نقیض عدم است و هم نوعی از آن می باشد، و این محال است، زیرا] نوعیت و تناقض با یکدیگر جمع نمی شوند. [به دلیل آن که نوعیت اقتضای اندراج دارد و تناقض مقتضی عدم اندراج و تباین است. و به دیگر سخن: نقیض یک شیء نمی تواند نوعی از آن شیء باشد؛ و وقتی ما می گوئیم: عدم عدم نوعی از عدم است در واقع گفته ایم: نقیض عدم نوعی از آن است.]

پاسخ به اشکال فوق

حلی اشکال فوق - همان طور که صدر المتألهین بیان کرده است^۱ - به این است که در این جا جهت مختلف است. عدم عدم از آن جهت که یک مفهوم اخص از مطلق

۱. عبارت صدر المتألهین در اسناد (ج ۱، ص ۳۵۲) چنین است: «فموضوع النوعية و التقابل مختلف، كيف و النوعية من احوال المعقول بما هو معقول، لأنه كاشف المعاني المنطقية من ثواني المعقولات، و التقابل من الاحوال الخارجية للاشياء، لان المتقابلين ما يجتمعان في الذهن».

آنکه مفهوم آنخص من مطلق العدم مأخوذ فيه العدم، نوع من العدم؛ و بما أن للعدم المضاف اليه ثبوتاً مفروضاً يرفعه العدم المضاف رفع التقيض للتقيض، يقابله العدم المضاف.

و يمثل ذلك يندفع ما أورد على قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، من

عدم است و مفهوم عدم در آن مأخوذ می‌باشد [همان‌گونه که در هر مفهوم مقیدی، مفهوم مطلق مأخوذ است] نوعی از عدم است [و در آن مندرج می‌شود]؛ و از آن جهت که عدم مضاف الیه یک نوع ثبوت فرضی در خارج دارد و این عدم مضاف، آن ثبوت فرضی را رفع می‌کند، آن طور که یکی از نقیضین، نقیض دیگر را رفع می‌کند، در مقابل آن می‌باشد. [و با آن جمع نمی‌شود.]

[به بیان دیگر: «عدم عدم» یک حیثیت مفهومی دارد و یک حیثیت مصداقی. و آن‌جا که گفته می‌شود: «عدم عدم، سلب عدم است و نقیض آن می‌باشد و با آن جمع نمی‌شود» نظر به مصداق آن است، زیرا تناقض و استحالة اجتماع نقیضین مربوط به مصداق است، نه مفاهیم. و در نتیجه مصداق عدم عدم است که نقیض عدم می‌باشد و هرگز با آن جمع نمی‌شود. و آن‌جا که گفته می‌شود: «عدم عدم نوعی از عدم است» نظر به مفهوم آن است، زیرا نوعیت از معقولات ثانیه منطقی است و موضوع آن فقط مفاهیم ذهنی است نه مصداق خارجی. و در نتیجه مفهوم عدم عدم است که حصه‌ای از مفهوم عدم می‌باشد نه مصداق آن.]

یک اشکال نسبت به قضیه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود»

با بیانی نظیر بیان بالا، اشکال دیگری که نسبت به قضیه «از معدوم مطلق^۱ خبری

۱. معدوم مطلق در دو معنا به کار می‌رود:

الف: نیستی محض و صرف، که در برابر مطلق وجود است. معدوم مطلق، به این معنا، در صورتی مصداق خواهد داشت - ولو بر حسب اعتبار - که هیچ موجودی تحقق نداشته باشد، یعنی در فرضی که نشانی از هیچ موجودی نباشد، نیستی محض برقرار خواهد بود، و چون اصلي هستی، امری ضروری و واجب است، ثبوت و تحقق معدوم مطلق محال خواهد بود. بهتر است

هنگام اراده این معنا، به جای معدوم مطلق، عدم مطلق گفته می‌شود.

ب: چیزی که هیچ نحوه ثبوتی ندارد، نه در ذهن نه در خارج و نه در هیچ وعاء دیگری. یعنی چیزی که در هیچ مرحله‌ای لباس هستی به تن نکرده است. معمولاً از «معدوم مطلق» همین معنای اخیر اراده می‌شود.

قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» در هر دو صورت صادق است، هم در مورد معنای اول و هم در مورد معنای دوم. اما با یک تفاوت و آن اینکه از معدوم مطلق به معنای اول تنها اخبار ایجابی نمی‌توان داد، ولی اخبار سلبی - که شامل موجبه معدوله نیز می‌شود - از آن مانعی ندارد. اما از آن اخبار ایجابی نمی‌توان داد، به خاطر آن که لاشیء محض است، نیستی صرف است، و نیستی صرف هیچ صفت وجودی ندارد تا بر آن حمل شود.

اما از آن اخبار سلبی می‌توان داد، به خاطر آنکه معدوم مطلق، اگرچه خودش در خارج تحقق ندارد، اما مفهومش در ذهن هست، و همین ثبوت مفهومش در ذهن مصحح آن می‌شود که بتوان قضایایی را تشکیل داد و اوصاف و کمالاتی را که عدم مطلق ندارد از آن سلب کرد.

اما معدوم مطلق به معنای دوم، موضوع هیچ قضیه‌ای قرار نمی‌گیرد، و هیچ چیزی درباره آن نمی‌توان گفت، نه به نحو ایجاب و نه به نحو سلب. چون به محض آنکه بخواهیم اشاره‌ای به آن کنیم و موضوع قضیه‌ای قرارش دهیم، به آن، وجود ذهنی داده‌ایم، و آنچه را معدوم مطلق فرض کرده‌ایم دیگر معدوم مطلق نخواهد بود.

باتوجه به این بیان دانسته می‌شود که وقتی می‌گوییم «از معدوم مطلق - به معنای دوم - اخبار نمی‌شود» مقصود آن است که درباره آن نمی‌توان حکمی صادر کرد که موضوعش همان چیزی باشد که در هیچ وعائی تحقق ندارد.

به عبارت دیگر می‌خواهیم بگوییم: محال است قضیه‌ای داشته باشیم که موضوع آن قضیه به حمل شایع معدوم مطلق باشد، چون به محض اینکه آن چیزی که در هیچ وعائی تحقق ندارد، موضوع قضیه قرار گیرد، در ذهن موجود می‌گردد، و دیگر معدوم مطلق نخواهد بود. و پر واضح است که این بیان، قضایایی را نمی‌کند که با عنوان ثانوی، مانند عنوان «معدوم مطلق»، تشکیل می‌گردد، بلکه تنها قضایایی را نمی‌کند که موضوع آن عنوان اولی شیء معدوم است.

باتوجه به توضیحات فوق به خوبی روشن می‌شود که قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» ناقض خودش نیست؛ زیرا اگر مقصود از معدوم مطلق، معنای نخست آن باشد، اخبار سلبی از معدوم مطلق را نمی‌نکرده‌ایم، و قضیه مورد نظر اخبار سلبی است نه ایجابی. و اگر مقصود از معدوم مطلق معنای دوم آن باشد، قضایایی را نمی‌کرده‌ایم که موضوعشان به حمل شایع معدوم مطلق است، حال آنکه موضوع قضیه مورد نظر به حمل اولی معدوم مطلق است، اما به حمل

أَنَّ الْقَضِيَّةَ تَنَاقُضُ نَفْسَهَا؛ فَإِنَّهَا تَدَلُّ عَلَى عَدَمِ الْإِخْبَارِ عَنِ الْمَعْدُومِ الْمَمْلُوقِ، وَهَذَا بَعِينُهُ خَبَرٌ عَنْهُ. وَيَنْدَفِعُ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ الْمَمْلُوقَ بِمَا أَنَّهُ بَطْلَانٌ مُحْضٌ فِي الْوَاقِعِ لَا خَبَرَ عَنْهُ، وَبِمَا أَنَّ لِمَفْهُومِهِ ثُبُوتًا مَذهَبِيًّا يُخْبَرُ عَنْهُ بِأَنَّهُ لَا يَخْبَرُ عَنْهُ، فَالْجِهَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ.

داده نمی‌شود؛^۱ وارد شده، پاسخ داده می‌شود. اشکال این است که این قضیه خودش خودش را نقض می‌کند [و از صدقش کذبش لازم می‌آید] زیرا این قضیه دلالت می‌کند بر این که از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود، در حالی که مفاد همین قضیه خودش از معدوم مطلق خبر می‌دهد. [یعنی در همان حال که می‌گوییم: دربارهٔ معدوم مطلق چیزی نمی‌توان گفت، دربارهٔ آن چیزی گفته‌ایم.]

پاسخ به اشکال فوق

پاسخ این اشکال آن است که [در این جا نیز جهت مختلف است. معدوم مطلق دارای دو حیثیت است یک حیثیت مصداقی و یک حیثیت مفهومی.] معدوم مطلق [به لحاظ مصداقش یعنی] از آن جهت که در واقع بطلان محض و نیستی صرف است، خبری از آن داده نمی‌شود [و هیچ حکمی ندارد]؛ و به لحاظ مفهومش که یک موجود ذهنی است و در ذهن ثبوت واقعی دارد، از آن خبر داده می‌شود به این که «خبری از آن داده نمی‌شود»، [و بر آن حکم می‌شود به این که حکمی ندارد.]

شایع، موجود در ذهن است.

۱. در تعلیقه استاد مصباح - دام ظلّه - (شماره ۳۵) آمده است: «و معنی عدم الاخبار عنه عدم صحة فرض مصداق له، و در جای دیگر (شماره ۳۳): «ثم إن مفهوم العدم مفهوم اعتباري بلا ريب، و إنما يفرض له مصداق. فقد يلاحظ بقيد الإطلاق، ففرض المصداق له إنما يتيسر بنفي مطلق الوجود و هو محال.»

به نظر می‌رسد اولاً؛ معنای عدم اخبار از معدوم مطلق آن است که نمی‌توان چیزی دربارهٔ آن گفت و حکمی برایش بیان کرد نه اینکه نمی‌توان مصداقی برایش فرض کرد.

ثانیاً؛ چنان که گذشت، ما می‌توانیم برای معدوم مطلق مصداق فرض کنیم، بلکه مضطر به این کار هستیم، و لازمهٔ مفهوم بودن معدوم مطلق جز این نیست. و باید فرق گذاشت میان حکم به ثبوت و تحقق - ولو تحقق اعتباری - برای معلوم مطلق و فرض مصداق برای آن.

و بتعبیر آخر: المعدوم المطلق بالحمل الشائع لا یخبّر عنه، و بالحمل الأولی یخبّر عنه بأنه لا یخبّر عنه.

پس برای این، دو جهت مختلف وجود دارد [و اخبار به لحاظ یک جهت است و عدم اخبار به لحاظ جهت دیگر می‌باشد. و وقتی جهتهای متعدد شد تناقضی مستفی می‌گردد.] و به دیگر سخن: معدوم مطلق به حمل شایع [یعنی مصداق معدوم مطلق حکمی ندارد و] خبری از آن داده نمی‌شود. و معدوم مطلق به حمل اولی [یعنی مفهوم معدوم مطلق حکم دارد و] از آن خبر داده می‌شود به این که خبری از آن داده نمی‌شود.^۱

۱. در اینجا اشکالی به نظر می‌رسد و آن اینکه پاسخ یاد شده نمی‌تواند تناقض را برطرف کند، زیرا وقتی می‌گوییم «از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود» نفیس این جمله اخبار از معدوم مطلق است، و خودش خودش را نقض می‌کند، شبیه آنکه کسی بگوید: «کل خبری کاذب» که از صدق آن، کذبش لازم می‌آید و از کذبش صدقش لازم می‌آید.

دلیلی که حکما ذکر کرده‌اند برای اینکه «المعدوم المطلق لا یخبّر عنه»، چنان که در بدایة الحکمة (فصل یازدهم از مرحله اول) صریحاً و در نه‌ایة الحکمة (فصل هشتم از مرحله چهارم) اشارتاً بیان شده، آن است که: «انما یُخبّر عن شیء به شیء، و العدم لا شیئة له».

اما، چنان که روشن است، این برهان تنها اخبار ایجابی به نحو حمل شایع را شامل می‌شود، نه آنجا که حمل اولی است یا اخبار سلبی است. در قضیه سالبه، سلب متوجه محمول قضیه است، و قضیه سالبه با انتفاء موضوع نیز صادق است، و لذا می‌توان از معدوم مطلق نیز اخبار سلبی کرد. به دیگر سخن اخبار سلبی، اخبار از شیء به شیء نیست، بلکه اخبار از شیء به لا شیء یا اخبار از لا شیء به لا شیء است.

حمل اولی نیز اخبار از شیء به شیء نیست، بلکه اخبار به آن است که موضوع خودش خودش است.

با توجه به این بیان دانسته می‌شود که مقتضای برهان یاد شده بیش از این نیست که «المعدوم المطلق لا یخبّر عنه بالأخبار الایجابی علی وجه الحمل الشایع» و این جمله خودش ناقص خودش نیست، زیرا جمله فوق اخبار سلبی است، نه اخبار ایجابی.

به راستی چگونه می‌توان گفت «از معدوم مطلق، مطلقاً نمی‌توان اخبار کرد نه به ایجاب و نه به سلب» در حالی که احکام سلبی فراوانی درباره معدوم مطلق قابل ذکر است، مانند: «المعدوم المطلق لیس بموجود، لیس بعی، لیس بقادر و...».

و بمثل ما تقدّم أيضاً يندفع الشبهة عن عدّة من القضايا توهم التناقض؛ كقولنا: الجزئي جزئي، وهو بعينه كلّی يصدق على كثيرين؛ وقولنا: اجتماع النقيضين ممتنع، وهو بعينه ممكن موجود في الذهن؛ وقولنا: الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، والثابت في الذهن ثابت فيه؛ لأنّه معقول موجود بوجود ذهني.

چند اشکال دیگر نسبت به چند قضیه دیگر

با بیانی نظیر آنچه گذشت، شبهه نسبت به برخی از قضایای دیگر که موهم تناقض هستند، نیز بر طرف می‌گردد. مانند:

قضیه «جزئی، جزئی است» در حالی که [موضوع این قضیه یعنی] جزئی، خودش یک مفهوم کلی است و بر مصادیق متعددی صدق می‌کند. [پس از یک طرف جزئی، جزئی است؛ زیرا هر چیزی خودش، خودش هست؛ و از طرف دیگر جزئی، جزئی نیست، زیرا مصادیق فراوانی دارد.]

و قضیه «اجتماع نقيضين ممتنع است»، با آن‌که موضوع این قضیه خودش ممکن است و در ذهن موجود می‌باشد. [چرا که اگر در ذهن وجود و ثبوت نداشت نمی‌توانستیم آن را موضوع قضیه قرار دهیم و به امتناعش حکم کنیم.]

و قضیه «شیء یا ثابت در ذهن است و یا غیر ثابت در ذهن»، در حالی که «غیر ثابت در ذهن» خودش ثابت در ذهن است، زیرا یک مفهوم است که مانند دیگر مفاهیم در ذهن موجود می‌باشد.

شایان ذکر است که این سینا نیز در «التهات فناء» (ص ۲۹۵) می‌گوید: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالاجاب»

و محقق تراقی در شرح این عبارت می‌نویسد:

«إشارة إلى دفع سؤال هو أن قوله: «لم يكن عنه خبر ولم يكن معلوماً» إخبار عن المعدوم المطلق بعدم الخبر والعلم، وقد سبق «أنه لا يخبر عنه ولا يعلم»، وحاصل الدفع أن المراد مما سبق أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالاجاب وهذا القول قضية سالبة وليست معدولة حکم فيها على المعدوم بعدم الخبر والعلم.» (شرح التهات من الفناء، ص ۲۴۹).

فالجزئي جزئي بالحمل الأولي، كلّي صادق على كثيرين بالحمل الشائع؛ واجتماع النقيضين ممكن بالحمل الأولي، ممتنع بالحمل الشائع؛ واللائب في الذهن لائبات فيه بالحمل الأولي، ثابت فيه بالحمل الشائع.

پاسخ به اشکال‌های فوق

وقتی می‌گوییم: «جزئی، جزئی است» [مقصود اتحاد مفهوم موضوع و محمول است؛ یعنی مفهوم جزئی، مفهوم جزئی است؛ و به عبارت دیگر:] حمل، اولی است. و [وقتی می‌گوییم: جزئی، کلی است و مصادیق کثیری دارد؛ حمل، شایع است] و مفاد قضیه آن است که مفهوم جزئی، خود از مصادیق کلی است و مندرج در آن می‌باشد. و وقتی می‌گوییم: اجتماع نقیضین ممکن است، حمل [در ناحیه عقدالوضع قضیه] اولی است. [یعنی مفهوم اجتماع نقیضین، و نه مصداق آن، یکا امر ممکن و موجود می‌باشد. و وقتی می‌گوییم: اجتماع نقیضین] ممتنع است، حمل [در ناحیه عقدالوضع قضیه] شایع است، [همان‌گونه که حمل در ناحیه محمول، شایع می‌باشد، و مقصود آن است که مصداق اجتماع نقیضین ممتنع و غیر ممکن می‌باشد].

و همچنین وقتی می‌گوییم: غیر ثابت در ذهن، غیر ثابت در ذهن است، [مقصود آن است که مفهوم غیر ثابت در ذهن، همان مفهوم غیر ثابت در ذهن است، و به عبارت دیگر:] حمل، اولی است. و وقتی می‌گوییم: غیر ثابت در ذهن، در ذهن ثابت است، حمل، شایع است.

الفصل الخامس في أنه لا تكرر في الوجود

كلّ موجود في الأعيان فإنّ هويته العينية وجوده، على ما تقدّم من أصالة الوجود، والهوية العينية تأبى بذاته الصدق على كثيرين، وهو الشخص، فالشخصية للوجود بذاته. فلو فرض لموجود وجودان، كانت هويته العينية الواحدة كثيرة

فصل پنجم در وجود تکرار نیست^۱

یک موجود نمی‌تواند دو وجود داشته باشد
[یک موجود بیش از یک وجود نمی‌تواند داشته باشد، زیرا] بنابر اصالت وجود، هویت عینی هر موجود خارجی را همان وجودش تشکیل می‌دهد؛ و هویت عینی ذاتاً غیر قابل صدق بر موارد متعدد است، [بلکه اساساً قابل صدق بر چیزی نیست؛ چون صدق از صفات مفاهیم است و هویت عینی در برابر مفهوم است.] و همین [عدم قابلیت صدق بر موارد متعدد،] تشخص است. بنابراین، تشخص ذاتاً برای وجود است، [و حیثیت وجود همان حیثیت تشخص است و تشخص هر چیز دیگری نیز به وجود می‌باشد. با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم:]

اگر فرض کنیم که یک موجود دارای دو وجود است [و دوبار تحقق یافته است] لازمه‌اش آن است که هویت عینی واحد آن موجود در همان حال که واحد

۱. این بحث در کتاب‌های فلسفی حکمای گذشته با این عنوان مطرح نبوده و چنان که استاد جوادی آملی تصریح کرده‌اند از ابداعات و ابتکارات علامه طباطبائی است. در دیگر کتاب‌ها عنوان «امتناع احاده معدوم» وجود دارد، حتی در بدایه الحکمة.

عنوان «لا تکرر فی الوجود» علاوه بر آنکه شمولش بیش از عنوان «امتناع احاده معدوم» است، مستقیماً یک مسأله فلسفی است، چون از احکام وجود بحث می‌کند، بر خلاف عنوان دوم که موضوعش عدم است.

وهی واحده؛ هذا محال.

ویمثل البیان بتبیین استحالة وجود مثلین من جمیع الجهات؛ لأن لازم فرض مثلین اثین التمايز بينهما بالضرورة، ولانم فرض التماثل من کل جهة، عدم التمايز بينهما، وفي ذلك اجتماع النقيضين؛ هذا محال.

وبالجملة؛ من الممتنع أن یوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد، سواء كان

است، کنیر باشد، [یعنی لازم می آید یک چیز در عین حال که یک چیز است یک چیز نباشد بلکه دو چیز باشد] و این محال است. [چون اجتماع نقیضین است].

تحقق دو چیزی که از هر جهت مثل یکدیگرند محال است

با بیانی نظیر بیان بالا ثابت می شود که تحقق دو چیزی که از هر جهت مثل هم هستند^۱ نیز محال می باشد، زیرا لازمه فرض دوئیت آنها این است که میانشان تمایز و اختلاف باشد، [چرا که تکثر و تعدد فرع تمایز است و اگر هیچ تمایز و اختلافی وجود نداشته باشد، وحدت محض حاکم خواهد بود نه کثرت.] و لازمه فرض تماثل و تشابه همه جانبۀ آنها آن است که هیچ تمایز و اختلافی میان آنها وجود نداشته باشد. [پس باید میان آنها هم تمایز وجود داشته باشد و هم تمایز وجود نداشته باشد] و این به معنای اجتماع نقیضین است، [پس فرض تحقق دو چیزی که در عین حال که دو چیزاند از همه جهت مثل یکدیگر باشند، فرض تحقق اجتماع نقیضین است] و اجتماع نقیضین محال می باشد.

نتیجه بحث

حاصل آن که محال است یک موجود با بیش از یک وجود [مثلاً دو وجود] تحقق

۱. مثلاً عبارتند از دو امر مشارک در ماهیت نوعیه. بنابراین مثلاً در ذات و ذاتیات مشترکند، اگرچه ممکن است دو امور دیگر، که عرضیات به شمار می روند، مختلف باشند، و از جمله عرضیات، وجود است. اما دو چیز در صورتی «مثلاً من جمیع الجهات» خواهند بود که علاوه بر ذات و ذاتیات، در همه عرضیات نیز مشترک باشند، و این مستلزم آن است که آن دو دارای یک وجود باشند.

الوجودان مثلاً واقعین فی زمان واحد من غیر تخلّل العدم بینهما؛ أو منفصلین یتخلّل العدم بینهما. فالمحذور - وهو لزوم العینيّة مع فرض الاثنینیّة - فی الصورتین سواء.

پیدا کند، خواه آن دو وجود در یک زمان واقع شده باشند، بی آن که عدم زمانی میان آنها قرار گرفته باشد؛ و خواه آن دو وجود در دو زمان واقع شده باشند و عدم زمانی میانشان متخلّل شده باشد. زیرا در هر دو صورت لازم می آید یک چیز در عین حال که یک چیز است دو چیز باشد.

[تا این جا حضرت علامه خواسته اند مسأله اعاده معدوم را نظیر مسأله اجتماع مثلین معرفی کنند، و بگویند همان محذوری که در اجتماع مثلین هست، در اعاده معدوم نیز وجود دارد، و آن محذور این است که لازمه هر دو فرض آن است که یک چیز در عین حال که یک چیز است دو چیز باشد. در این جا برخی خواسته اند میان اعاده معدوم و اجتماع مثلین فرق بگذارند. به عقیده ایشان اگرچه اجتماع مثلین محال است و محذور فوق را در پی دارد، اما اعاده معدوم و ایجاد دوباره شیء نابود شده جایز است. این گروه برای رفع محذور یاد شده از اعاده معدوم دو بیان آورده اند. در بیان نخست کوشش شده است با تحفظ بر عینیت دو وجود - یعنی وجود مُبتدا و وجود مُعاد - تمایز میان آنها به وجهی توجیه گردد و به امری بیرون از وجود نسبت داده شود؛ و در بیان دوم تلاش شده است با تحفظ بر دوئیت و تمایز دو وجود، وحدت آنها به وجهی توجیه گردد و به یک امر بیرونی نسبت داده شود. و اینک می پردازیم به نقل و نقد این دو بیان:]

بیان نخست برای توجیه جواز اعاده معدوم

[برخی در مقام توجیه جواز اعاده معدوم و تحقق یک موجود در دو زمان گفته اند: وجود نخست و وجود دوم از یکدیگر متمایزند، اما منشأ این تمایز اولاً و بالذات خود این وجودها نیستند، تا گفته شود که تمایز آن دو وجود با عینیت و یگانگی آنها منافات دارد؛ بلکه به امری خارج از آن دو وجود مربوط می باشد. توضیح این که اگر

والقول به «أَنَّ الوجود الثاني متميز من الأول» بأنه مسبوق بالعدم بعد الوجود، بخلاف الأول؛ وهذا كافٍ في تصحيح الاثنيتة، وغير مضرٍ بالعينية، لأنه متميز بعدمٍ مردودٌ بأنَّ العدم بطلان محض لا كثرة فيه ولا تميز؛ وليس فيه ذات متصفة بالعدم يلحقها وجود بعد ارتفاع وصفه؛ فقد تقدّم أنَّ ذلك كله اعتبار عقليٍّ بمعونة الوهم الذي يضيف العدم إلى الملكة، فيتعدّد العدم ويتكثّر بتكثّر الملكات. وحقيقة كون

«الف» پس از آنکه معدوم شد دوباره موجود شود، وجود نخست «الف» مسبوق به عدم است، و وجود دوم آن مسبوق به عدمی است که آن عدم مسبوق به وجود می باشد. پس عدمی که وجود نخست «الف» مسبوق به آن است غیر از عدمی است که وجود دوم «الف» مسبوق به آن می باشد؛ زیرا آن عدم مسبوق به وجود نیست ولی این عدم مسبوق به وجود می باشد. تمایز این دو عدم به وجود نیز سرایت می کند و وجود دوم را با آنکه عین وجود اول است از وجود اول ممتاز می کند. [

حاصل آن که:] امتیاز وجود دوم از وجود اول به آن است که وجود دوم مسبوق به عدم پس از وجود است، برخلاف وجود اول [که مسبوق به عدم است نه عدم پس از وجود.] و همین مقدار برای تصحیح دوئیت آن دو وجود کافی است و در عین حال به عینیت آنها ضرر نمی رساند، زیرا تمیز آنها به عدم است.

نقد و بررسی بیان نخست

بیان فوق مردود و غیر قابل قبول است، زیرا عدم بطلان محض است و هیچ کثرت و تمیزی در آن راه ندارد. [و اگر هم تمایزی در آن در نظر گرفته شود، در سایه وجود می باشد و بالعرض به عدم نسبت داده می شود. قائلین به جواز اعاده معدوم توهم کرده اند که عدم یک امر عینی است و یک ثبوتی دارد و اشیا در حال عدم ذاتی دارند که متصف به عدم می باشد و آن گاه آن ذات و صف عدم را از دست می دهد و متصف به وجود می گردد، مثلاً «الف» وقتی پس از وجود معدوم شد، ذاتش

الشیء مسبوق الوجود بعدم وملحوق الوجود به - وبالجمله إحاطة بعدم به من قبل ومن بعد - اختصاص وجوده بظرف من ظروف الواقع وقصوره عن الانبساط على سائر الظروف من الأعيان؛ لا أنَّ للشیء وجوداً واقعاً في ظرف من ظروف الواقع، وللعدم تقرّر واقع منبسط على سائر الظروف ربما ورد على الوجود فدفعه عن مستقرّه واستقرّ هو فيه، فإنّ فيه إعطاء الأصالة للعدم واجتماع النقيضين.

محفوظ است و همان ذات می تواند دوباره متصف به وجود شود. اما حقیقت آن است که [در حال عدم، ذاتی تحقق ندارد که متصف به عدم باشد و آن گاه وصف عدم را از دست بدهد و به وجود متصف گردد. و همان طور که پیش از این گفتیم، تمامی این ها اعتبارات عقلی است، به این صورت که وهم عدم را به امور وجودی (ملکه) اضافه می کند و به واسطهٔ تکثر این وجودها (ملکات)، عدم هم متکثر و متعدّد می گردد.

[حاصل آن که هرگز نمی توان امتیاز و تکثر وجودها را به واسطهٔ امتیاز عدم ها دانست، بلکه به عکس اگر امتیازی به اعدام نسبت داده می شود، در سایهٔ امتیاز وجودها و به عرض آن می باشد.]

و حقیقت مسبوق بودن و ملحوق بودن وجود یک شیء به عدم، و خلاصه احاطه عدم بر وجود یک شیء آن است که وجود آن شیء اختصاص به زمان خاصی دارد، و آن سعه و گستره را ندارد که دیگر زمان ها را نیز فرا بگیرد. [مثلاً اگر گفته می شود پدیدهٔ «الف» در سال ۱۴۰۱ به وجود آمد و یک سال وجود داشت و سپس معدوم گشت، معنایش آن است که وجود «الف» یک وجودی است که گستره اش یک سال است و شامل زمان پیش از آن و زمان پس از آن نمی شود] نه آن که «الف» یک وجودی دارد که در فلان ظرف زمانی قرار گرفته و یک عدمی هم دارد که دیگر زمان ها را فرا گرفته و آن گاه آن عدم می آید و وجود را از جای خود کنار زده و خود بر جایش می نشیند. زیرا این به معنای اصالت دادن به عدم است و [این که معلوم نیز یک نحوهٔ ثبوت و وجودی دارد، در حالی که محال است عدم وجود و ثبوت داشته باشد زیرا معنایش] اجتماع نقیضین است.

والحاصل أن تميّز الوجود الثاني تميّز وهمي لا يوجب تميّزاً حقيقياً. ولو أوجب ذلك أوجب البينونة بين الوجودين وبطلت العينية.

والقولُ بدأنه لم لا يجوز أن يوجد الموجد شيئاً ثم يعدم، وله بشخصه صورة علمية عنده أو عند بعض المبادئ العالية، ثم يوجد ثانياً على ما علم، فيستحفظ الوحدة والعينية بين الوجودين بالصورة العلمية؟» يدفعه أن الوجود الثاني

حاصل آن‌که تميزي که در اين بيان براي وجود دوم تصوير شده، يك تميز وهمي است و موجب تميز حقيقي [وجود دوم از وجود اول] نمي‌شود. و بر فرض که موجب تميز حقيقي آنها شود، موجب جدائي وانفكاك آنها از يکديگر خواهد شد، و در نتيجه وحدت ميان آنها از بين خواهد رفت [و اين خلاف فرض است].

بيان دوم برای توجیه جواز اعاده معدوم

[برخی دیگر خواسته‌اند با در نظر گرفتن دوئیت وجود اول و وجود دوم، وحدت آنها را به واسطه یک عامل بیرونی توجیه کنند، بیان ایشان چنین است:] چه اشکالی دارد که علت هستی‌بخش، شینی را به وجود بیاورد، و آن‌گاه آن شیء معدوم گردد، در حالی که صورت علمی‌اش نزد آن علت و یا نزد برخی از مبادی عالی [مثلاً لوح محفوظ] موجود است، و سپس آن علت برای بار دوم آن شیء را مطابق با همان صورت علمی ایجاد کند؟ به این صورت وحدت و عینیت میان وجود اول و وجود دوم به واسطه صورت علمی حفظ می‌شود. [زیرا هر دو وجود، وجود یک صورت علمی هستند و یک صورت علمی بر هر دو منطبق می‌شود.]

نقد و بررسی بیان دوم

در پاسخ به این بیان باید گفت: وجود دوم به هر شکل که فرض شود وجودی است به دنبال یک وجود دیگر، و چون به دنبال آن است به هر حال غیر از آن و مغایر با آن می‌باشد، و [وقتی غیر آن شد، دیگر نمی‌تواند عین آن باشد، زیرا] عینیت و غیریت دو امر متقابل و غیر قابل اجتماع هستند. [در واقع وحدت و عینیتی که در بیان بالا

کيفما فرض وجود بعد وجود، وغيريته وينوته للوجود الأول بما أنه بعده ضروري، ولا تجتمع العينية والغيرية البتة.

وهذا الذي نقرر، من استحالة تكرر الوجود لشيء مع تخلل العدم، هو المراد بقولهم: «إن إعادة المعدوم بعينه ممنوعة». وقد عذ الشيخ امتناع إعادة المعدوم بعينه ضرورياً.

وقد أقاموا على ذلك حججاً، هي تنبيهات بناءً على ضرورة المسألة:
منها: أنه لو جاز للموجود في زمان أن ينعدم زماناً ثم يوجد بعينه في زمان آخر،

تصوير شده است حقیقتاً از آن صورت علمی است و بالعرض به وجودها نسبت داده می شود.

ادله استحالة إعادة معدوم بعينه

[از آن چه بیان شد روشن گردید که وجود یک شیء قابل تکرار نیست، و یک شیء نمی تواند دو وجود داشته باشد، خواه در یک زمان و خواه در دو زمان؛ و] این که گفته اند: «اعادة معدوم بعينه محال است» [ناظر به فرض دوم می باشد و] مقصود این است که یک شیء نمی تواند دو وجود در دو زمان داشته باشد. [مسألة امتناع إعادة معدوم یک مسألة روشن و واضح است تا آن جا که] مرحوم ابن سینا آن را بدیهی و بی نیاز از دلیل دانسته است. اما در عین حال ادله ای نیز برای اثبات آن اقامه شده است که بنابر بدیهی بودن مسأله باید آنها را یک سری «تنبيهات» به شمار آورد.

دلیل اول

اگر جایز باشد که شیء موجود در یک زمان، معدوم گردد و آن گاه پس از گذشت زمانی همان شیء در زمان دیگری به وجود آید، لازم می آید که عدم میان شیء و خودش متخلل شده باشد، و تخلل عدم میان شیء و خودش محال است، زیرا

لزم تخلّل عدم بین شیء و نفسه - وهو محال - لاستلزامه وجود شیء فی زمانین بینهما عدم متخلّل.

ومنها: أنّه لو جازات إعادة شیء بعینه بعد انعدامه، جاز ایجاد مایماتله من جمیع الوجوه ابتداءً؛ وهو محال. أمّا الملازمة فلأنّ شیء المعاد بعینه وما یماثله من جمیع

مستلزم آن است که وجود یک شیء در دو زمانی که وسطشان عدم است، قرار گرفته باشد. [و به عبارت دیگر لازم می‌آید که شیء تقدّم زمانی بر خودش داشته باشد، و همان‌گونه که تقدّم ذاتی شیء بر خودش محال است، تقدّم زمانی آن بر خودش نیز محال می‌باشد.]

دلیل دوم

اگر جایز باشد یک شیء پس از معدوم شدن بعینه اعاده شود، ایجاد ابتدائی چیزی که از هر جهت مماثل آن است نیز جایز خواهد بود؛ در حالی که ایجاد ابتدائی چیزی که از هر جهت مماثل آن است، محال می‌باشد. [برای تمامیت این استدلال باید اولاً ملازمه‌ای که در مقدمه نخست بیان شده اثبات گردد و ثانیاً بطلان لازم که در مقدمه دوم ذکر شده است، تبیین گردد.]

اما ملازمة [میان جواز اعاده معدوم و جواز ایجاد ابتدائی مماثل شیء] دلیلش آن است که شینی که در زمان بعد اعاده می‌شود و شینی که از هر جهت مماثل آن می‌باشد، مثل هم هستند [و به دیگر سخن: مُعادِ «الف» و معاتِلِ «الف»، مثل هم هستند] و حکم امثال در آنچه که جایز است و آنچه که ممتنع است، یکسان می‌باشد^۱ [یعنی هر

۱. این یک قاعده کلی است. به مقتضای این قاعده، حکم هر شیء، حکم مماثل و مانند آن نیز هست، خواه آن حکم مثبت باشد یا منفی. دلیل این قاعده آن است که: آنچه موجب جدایی و امتیاز در موجود مماثل از یکدیگر می‌شود، به ذات و ماهیت آنها مربوط نیست، بلکه صرفاً یک امر عرضی می‌باشد. پس دو یا چند موجود مماثل، در ماهیت متحدند و اختلافشان در اعراض است. حال اگر این ماهیت در یک مورد به حکمی محکوم شود و در مورد دیگر این حکم از آن سلب گردد، اجتماع تعضین لازم می‌آید، زیرا یک حکم بر یک ماهیت اثبات شده و از

الوجه مثلاً، وحکم الأمثال فی ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، فلو جاز ایجاد بعینه ثانیاً بنحو الإعادة جاز ایجاد مثله ابتداءً. وأمّا استحالة اللازم، فلاستلزام اجتماع المثلین فی الوجود عدم التعمیر بینهما وهما اثنان متمایزان.

ومنها: أنَّ إعادة المعدوم بعینه توجب كون المُعاد هو المبتدأ؛ لأنَّ فرض العینة یوجب كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصیات المشخصة حتّى الزمان؛

چیزی که برای یکی جایز باشد برای دیگری نیز جایز خواهد بود، و هر چیزی که برای یکی ممنوع باشد برای دیگری نیز ممنوع خواهد بود. پس اگر ایجاد دوباره شیء به نحو اعاده جایز باشد، ایجاد ابتدائی مماثل آن نیز جایز خواهد بود. [حاصل آن که: اگر ایجاد مُعاد «الف» جایز باشد، ایجاد مماثل «الف» نیز جایز خواهد بود؛ چرا که مُعاد «الف» و مماثل «الف»، مثل هم هستند، و هر چه برای یکی از آنها جایز باشد برای دیگری نیز جایز خواهد بود.]

و اما بطلان لازم به خاطر آن است که تحقق دو چیزی که از هر جهت مثل یکدیگرند، مستلزم آن است که هیچ امتیاز و تفاوتی میانشان نباشد، در حالی که بنا بر فرض آنها دو چیز متمایز هستند. [بنابراین، ایجاد مماثل شیء مستلزم اجتماع نقیضین است، چرا که دو شیء مماثل هم باید از یکدیگر امتیاز داشته باشند، چون دو چیزند، و هم باید از یکدیگر امتیاز نداشته باشند، چون از هر جهت مثل هم هستند.]

دلیل سوم

اگر شیء معدوم شده خودش اعاده گردد مُعاد، همان مُبتدأ خواهد بود؛ زیرا فرض عینیت میان مُبتدأ و مُعاد ایجاب می کند که مُعاد از جهت ذات و تمامی خصوصیات مشخصه، حتی زمان، همان مُبتدأ باشد؛ و در نتیجه مُعاد همان مُبتدأ و

همان ماهیت سلب شده است. و چون اجتماع نقیضین محال است، در فرض مذکور همه موارد آن ماهیت همان حکم را خواهند داشت و این حکم از هیچ یک از موارد آن سلب نمی شود.

فیعود المَعَاد مبتدأ، و حیثیة الإعادة عین حیثیة الابداء.

ومنها: أنه لو جازت الإعادة لم یکن عدد العود بالغاً حذاً معیناً یقف علیه؛ إذ لا فرق بین العودة الأولى والثانیة والثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له - كما لم یکن فرق بین المَعَاد والمبتدأ - وتعیّن العدد من لوازم وجود الشیء المتشخص.

وذهب جمع من المتکلمین - نظراً إلى أن المَعَاد الذي نطقت به الشرائع الحقّة

حیثیث اعاده همان حیثیث ابتدا خواهد بود. [در حالی که حیثیث اعاده غیراز حیثیث ابتدا است.]

دلیل چهارم

اگر اعاده معدوم جایز باشد عدد عود و بازگشت به حدّ معینی که در آن بایستد، نمی‌رسد؛ زیرا بازگشت نخست و بازگشت دوم و سوم و دیگر بازگشت‌ها تا بی‌نهایت همه عین یکدیگرند و هیچ فرقی با هم ندارند، همان‌گونه که مَعَاد با مَبْتَدَأ فرقی نداشت. [بنابراین، وقتی با مَعَاد «الف» مواجه می‌شویم، نمی‌توانیم بگوییم که این مَعَاد چندم است اول یا دوم یا صدم و یا هزارم؛ زیرا هیچ امتیازی میان آنها وجود ندارد و همه عین یکدیگرند. و از طرف دیگر می‌دانیم که یک شیء تا از هر جهت تشخص نداشته باشد، موجود نمی‌شود؛ و از جمله وجوه تشخص شیء عدد آن است؛ پس شیء تا از جهت عدد تعین نداشته باشد، تحقق پیدا نمی‌کند؛ و لذا حضرت علامه علیه السلام می‌فرمایند:] تعین عدد از لوازم وجود شیئی است که متشخص می‌باشد. [حاصل آن‌که اعاده معدوم محال است؛ زیرا اگر معدوم اعاده شود، موجود اعاده شده تعین عددی نخواهد داشت.]

احتجاج متکلمان بر جواز اعاده معدوم و نقد آن

گروهی از متکلمان اعاده معدوم را جایز می‌شمارند، به گمان این‌که مَعَادی که در ادیان الهی از آن سخن رفته است از قبیل اعاده معدوم می‌باشد. ایشان برای اثبات

إعادة للمعدوم - إلى جواز الإعادة. واستدلوا عليه بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم بعينه، لكان ذلك إما لماهيته، أو لأمر لازم لماهيته، ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءً؛ أو لأمر مفارق، فيزول الامتناع بزواله.

ورد بأن الامتناع لأمر لازم لوجوده، لا لماهيته. وأما ما نطقت به الشرائع الحقّة، فالحشر والمعاد انتقال من نشأة إلى نشأة أخرى، وليس إيجاداً بعد الإعدام.

جواز إعادة معدوم چنین استدلال کرده‌اند:

اگر ایجاد دوباره شیء و اعاده آن ممنوع باشد، منشأ و سبب این امتناع یا ماهیت آن شیء است و یا لازم ماهیت آن و یا یک امر بیرون از ماهیت و قابل انفکاک از آن [یعنی عرض مفارق]. نمی‌توان گفت سبب امتناع ایجاد دوباره شیء ماهیت آن و یا لازم ماهیت آن است، زیرا در این صورت وجود ابتدائی آن شیء نیز محال خواهد بود. [زیرا ماهیت و لازم ماهیت غیر قابل انفکاک از شیء‌اند.] و اگر سبب آن یک امر قابل انفکاک از شیء باشد، علت می‌تواند بازائل کردن آن مانع شیء را دوباره ایجاد کند.

این استدلال ناتمام است زیرا [یک شق دیگر نیز وجود دارد که در استدلال نیامده است. ما می‌گوییم] سبب امتناع اعاده معدوم چیزی است که لازمه وجود مُعاد است نه لازمه ماهیت آن. [به این بیان که اگر «الف» اعاده شود، وجود دوم آن باید هم عین وجود اول باشد - زیرا بنابر فرض، مُعاد عین مبتدأ است - و هم غیر آن باشد - زیرا به هر حال آن وجود و وجود دوم «الف» است و وجود دوم شیء غیر از وجود اول آن است و این به معنای اجتماع نقیضین است - پس وجود دوم «الف» مستلزم اجتماع نقیضین است، و اجتماع نقیضین لازمه وجود دوم «الف» می‌باشد و به همین دلیل وجود دوم «الف» محال است.]

درباره مُعادی که در ادیان الهی از آن سخن رفته نیز باید گفت: حشر و مُعاد عبارت است از انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر، نه اعاده معدوم و ایجاد دوباره اشیای نابود شده.

1

مرحلهٔ دوم

وجود مستقل و رابط

مشمول بر سه فصل

المرحلة الثانية في الوجود المستقل والرابط وفيهما ثلاثة فصول

الفصل الأول

[في انقسام الوجود إلى المستقل والرابط]

ينقسم الموجود إلى: ما وجوده في نفسه، ونسميه الوجود المستقل والمحمولي
أو النفسي؛ و: ما وجوده في غيره، ونسميه الوجود الرابط.

فصل اول

[تقسيم وجود به مستقل و رابط^۱]

موجود بر دو قسم است: یکی موجودی که وجودش «فی نفسه» می باشد - و آن را
وجود مستقل، وجود محمولی و یا وجود نفسی می نامیم - و دیگر موجودی که
وجودش «فی غیره» می باشد و آن را وجود رابط می نامیم.

۱. در این فصل درباره تقسیم وجود به وجود مستقل و رابط گفت و گو می شود. این بحث هم درباره
مفهوم وجود مطرح می شود و هم درباره حقیقت عینی و خارجی وجود. لذا باید میان آن دو
تفکیک کرد. درباره مفهوم وجود گفته می شود: وجود دو مفهوم در ذهن دارد: یکی مفهوم مستقل
و محمولی و دیگری مفهوم رابط. و در واقع لفظ وجود مشترک لفظی میان این دو معناست. (امفاد،
ج ۱، ص ۸۲-۷۹ و ص ۳۲۷-۳۳۰). مفهوم مستقل وجود یک مفهوم اسمی است که بالفظ «هستی»
و «موجود» بر آن دلالت می شود، و در قضایای بسیطه محمول قرار می گیرد و از این رو به آن
وجود محمول نیز گفته می شود.

اما مفهوم رابط وجود، یک مفهوم حرقی و غیر مستقل است که عین تعلق به طرفین آن می باشد
به گونه ای که منهای طرفین آن تحقق در ذهن نمی تواند داشته باشد، و از آن با «است» تعبیر
می شود.

وذلك أن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج،

دلیل بر انقسام موجود به این دو قسم آن است که^۱ ما قضایای خارجی ای^۲ داریم که با موضوع و محمولشان بر خارج منطبق می‌شوند. [یعنی هم موضوعشان

تا اینجا بحث راجع به مفهوم وجود بود، اما علامه رحمه الله در صدد اثبات آن هستند که حقیقت وجود نیز بر دو قسم است: مستقل و رابط. یعنی در خارج نیز علاوه بر وجودهای مستقل و فی نفسه، وجودهایی نیز تحقق دارند که رابط میان وجودهای مستقل می‌باشند، وجودهایی که خود، وجود شینی نیستند بلکه رابط میان دو شیء موجود می‌باشند.

۱. مقدمات استدلالی که علامه رحمه الله برای اثبات تحقق خارجی وجود رابط آورده‌اند به این صورت می‌توان تنظیم نمود:

۱. قضیه «انسان خندان است» مثلاً، یک قضیه صادق خارجی است.
 ۲. صادق بودن قضیه فوق بدین معناست که مفاد آن قضیه با خارج مطابقت دارد و معنای مطابقت یک قضیه با خارج آن است که همه اجزاء و ارکان آن در خارج ثبوت و تحقق دارند.
 ۳. در قضیه فوق (مراد قضیه ذهنیه است نه لفظیه) علاوه بر موضوع و محمول که دو مفهوم مستقل‌اند، یک مفهوم سومی نیز تحقق دارد که رابط میان موضوع و محمول بوده میان آنها اتصال و پیوستگی برقرار می‌سازد.
 ۴. مفهومی که رابط میان موضوع و محمول است، عین ربط و تعلق به طرفین می‌باشد و هیچ نحوه استقلالی از آن دو ندارد.
- در نتیجه: قضیه «انسان خندان است» حاکی از تحقق و عینیت مه چیز است: یکی وجود انسان و دیگری وجود خنده و سومی رابط میان آن دو.

مقدمه دوم استدلال گرچه صریحاً در اینجا ذکر نشده است، ولی پر واضح است که استدلال بدون آن ناتمام است، و تنها اثبات مفهوم رابط وجود را می‌کند. علاوه بر آنکه مؤلف رحمه الله در مواردی دیگر به صحت آن مقدمه اعتراف کرده است. ایشان در هدایة الحکمة (فصل نهم از مرحله چهارم) می‌گویند: «و أن الوجوب والامکان امران وجودیان، لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة، فهما موجودان».

اما این مقدمه استدلال ناتمام است، زیرا قضیه صادق خارجی اقتضایی بیش از این ندارد که موضوع و محمول آن در خارج به نحوی ثبوت داشته باشند و با هم متحد باشند، و این اتحاد لزوماً به واسطه وجود رابط محقق نمی‌شود، بلکه ممکن است وجود فی نفسه محمول عین وجودش برای موضوع باشد. پس دلیل اعم از مدعاست.

۲. مقصود از قضایای خارجی، کلیه قضایای غیر ذهنی است، یعنی قضایائی که حکایت از یک حقیقت ثابت در ورای ذهن می‌کند.

کقولنا: زید قائم والإنسان ضاحك، مثلاً، وأيضاً مركبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا كقيام زید وضحك الإنسان، نجد فيها بين أطرافها من الأمر الذي نسميه نسبة وربطاً ما لا نجده في الموضوع وحده، ولا في المحمول وحده، ولا بين الموضوع وغير المحمول، ولا بين المحمول وغير الموضوع. فهناك أمر موجود وراء الموضوع والمحمول، وليس منفصل الذات عن الطرفين، بحيث يكون ثالثهما ومفارقاً لهما كمفارقة أحدهما الآخر، وإلا احتاج إلى رابط يربطه بالموضوع ورابط آخر يربطه

دارای مصداق خارجی است و هم محمولشان. [مانند قضیه «زید قائم است» و قضیه «انسان خندان است»، همچنین مرکبات تقيیدی ای داریم که از این قضایای خارجی به دست می آیند، مانند: قیام زید و خنده انسان، در این موارد [علاوه بر موضوع و محمول و علاوه بر مضاف و مضاف الیه] چیز دیگری به نام نسبت و ربط می یابیم که اگر موضوع را به تنهایی، و یا محمول را به تنهایی، و یا موضوع را با غیر محمول، و یا محمول را با غیر موضوع در نظر بگیریم آن را نخواهیم یافت. پس علاوه بر موضوع و محمول چیز دیگری نیز وجود دارد.

[مثلاً در قضیه «زید قائم است» علاوه بر زید و قیام، چیز دیگری نیز وجود دارد که لفظ «است» بر آن دلالت می کند، و آن چیز همان ربط قیام به زید است. این ربط به گونه ای است که متکی به موضوع و محمول می باشد، و لذا اگر زید را به تنهایی و یا قیام را به تنهایی در نظر بگیریم و یا زید را با دیوار و یا قیام را با سنگ در نظر بگیریم نشانی از آن نخواهیم یافت.]

از طرف دیگر این نسبت و ربط، ذاتی جدا و مستقل از دو طرف خود ندارد به گونه ای که آن هم چیز سومی در کنار آن دو و جدای از آنها باشد. [یعنی آن استقلال و دوئیتی که میان موضوع و محمول یافت می شود میان نسبت و هر یک از موضوع و محمول یافت نمی شود.] چرا که اگر نسبت امری جدا و مستقل از طرفین خود باشد، نیاز به دو نسبت دیگر خواهد داشت، یکی برای آن که آن را با موضوع مرتبط سازد و دیگری برای آن که آن را با محمول مرتبط کند. و در نتیجه اجزای قضیه که

بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خمسة، واحتاج الخمسة إلى أربعة روابط آخر، وصارت تسعة، وهلمّ جزءاً، فتسلسل أجزاء القضية أو المركب إلى غير النهاية وهي محصورة بين حاصرين، هذا محال. فهو إذن موجود في الطرفين قائم بهما، بمعنى ما ليس بخارج منهما، من غير أن يكون عينهما، أو جزءهما، أو عين أحدهما، أو جزءه؛ ولا أن يتفصل منهما. والطرفان اللذان وجوده فيهما هما بخلافه.

فثبت أن من الموجود ما وجوده في نفسه، وهو المستقل؛ ومنه ما وجوده في غيره، وهو الرابط.

وقد ظهر ممّا تقدّم أن معنى توسط النسبة بين الطرفين كون وجودها قائماً

بناظر فرض سه جزء است پنج جزء خواهد شد. این پنج جزء نیز برای آن که با هم مرتبط شوند نیاز به چهار رابط دیگر دارند، در نتیجه شمار اجزای قضیه به نه خواهد رسید، و به همین ترتیب ادامه می یابد، و اجزای قضیه و یا مرکب تابعی نهایت افزایش می یابند بدون آن که در نقطه ای متوقف شود؛ [و به عبارت دیگر: تسلسل در اجزای قضیه لازم می آید.] در حالی که قضیه محدود و محصور بین دو حد است و [لِزوماً اجزایش محدود و منتهای می باشد.] این محال است.

بنابراین، ربط و نسبت مورد نظر وجودش در طرفین خود بوده و قائم به آن دو می باشد، یعنی بیرون از طرفین خود نیست و در عین حال جزء آنها و یا عین آنها و یا جزء یکی و یا عین یکی از آنها نیز نیست و همچنین از طرفین خود جدا نمی باشد. اما طرفین نسبت که وجود نسبت در آنهاست، برخلاف خود نسبت دارای وجود مستقلی هستند.

به این صورت به اثبات می رسد که موجود بر دو قسم است: یک قسم موجودی که وجودش فی نفسه و در خود می باشد، و آن را وجود «مستقل» می نامند، و قسم دیگر موجودی که وجودش فی غیره و در غیر می باشد، و آن را وجود «رابط» می نامند.

از آن چه گذشت، روشن شد که معنای وجود نسبت میان دو چیز، آن است که

بالطرفین رابطاً بینهما.

و یفتقر علیہ امور:

الأول: أنَّ الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط، هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفیه؛ سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن. وذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفیه، فوعاء وجود کل منهما هو بعینه وعاء وجوده؛ فالنسبة الخارجیة إنما تتحقق بین طرفین خارجیین، والنسبة الذهنیة إنما تتحقق بین طرفین ذهنیین. والضابط أنَّ وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بینهما، وبالعکس.

وجودش قائم به طرفین و رابط میان طرفین می باشد، [نه آن که وجودی مستقل از طرفین و در کنار آنها داشته باشد].

فروع بحث وجود رابط

فروع اول: ظرف تحقق نسبت همان ظرف تحقق طرفینش است

ظرفی که وجود رابط در آن تحقق پیدا می کند همان ظرفی است که طرفین آن در آن تحقق می یابند، خواه ظرف یادشده خارج باشد و خواه ذهن. و این به خاطر آن است که طبیعت وجود رابط آن است که در وجود طرفین خود می باشد. بنابراین، ظرف وجود هر یک از طرفین نسبت عیناً ظرف وجود آن نسبت نیز هست. پس نسبت خارجی فقط میان دو ظرف خارجی تحقق پیدا می کند و نسبت ذهنی نیز فقط میان دو ظرف ذهنی موجود می گردد.

به طور کلی باید گفت: وجود طرفین نسبت مسانخ با وجود نسبتی است که قائم به آن دو می باشد و به عکس، [وجود نسبت نیز مسانخ با وجود طرفینش می باشد. البته این سنخیت از جهت وجود ذهنی و وجود خارجی آنهاست، نه آن که آنها از تمام جهات از یک سنخ باشند، چرا که وجود طرفین وجود مستقل و فی نفسه است و وجود نسبت وجود رابط و فی غیره می باشد، و از این جهت سنخیتی میان آنها برقرار نیست.]

الثاني: أن تحقق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتحاد الوجودي بينهما. وذلك لما أنه متحقق فيهما غير متميز الذات منهما ولا خارج عنهما، فوحدته الشخصية تقضي بنحو من الاتحاد بينهما، سواء كان هناك حمل، كما في القضايا، أو لم يكن، كغيرها من المركبات. فجميع هذه الموارد لا تخلو من ضرب من الاتحاد.

الثالث: أن القضايا المشتملة على الحمل الأولي، كقولنا: الإنسان إنسان، لا رابط فيها، إلا بحسب الاعتبار الذهني فقط. وكذا الهليات البسيطة، كقولنا: الإنسان موجود؛

فرع دوم: لزوم اتحاد میان طرفین وجود رابط

تحقق وجود رابط میان دو چیز موجب یک نوع اتحاد وجودی میان آنها می‌گردد. به دلیل آن‌که [وجود رابط، یک وجود فی‌غیره است یعنی] تحقق وجود رابط در طرفین خود می‌باشد و ذاتش جدای از طرفینش و بیرون از آن نیست. و [از طرف دیگر وجود رابط وحدت شخصی دارد، یعنی یک وجود است که در دو طرف تحقق یافته است، و همین] وحدت شخصی وجود رابط اقتضا می‌کند که یک نوع اتحادی میان طرفین آن تحقق داشته باشد، [زیرا یک چیز نمی‌تواند در دو چیزی که کاملاً از هم جدا هستند و هیچ اتحادی با هم ندارند تحقق یابد، پس یک نوع اتحاد میان طرفین وجود رابط تحقق دارد.] خواه جملی در کار باشد، مانند قضایا، یا آن‌که جملی در کار نباشد، مانند مرکباتی که قضیه نیستند. در تمام این موارد یک نوع اتحاد میان طرفین نسبت وجود دارد.

فرع سوم: در حمل‌های اولی و هلیات بسیطة رابط وجود ندارد

در قضایائی که مشتمل بر حمل اولی هستند [و اتحاد مفهومی موضوع و محمول را بیان می‌کنند]، مانند قضیه «انسان، انسان است»، و همچنین در هلیات بسیطة [که بیانگر اصل وجود و تحقق شیء هستند] مانند قضیه «انسان موجود است» رابط و نسبتی وجود ندارد^۱، به دلیل آن‌که [موضوع و محمول این قضایا در واقع یک چیز

۱. مقصود مؤلف رحمه‌الله در این قسمت نفی وجود رابط در مطابق حمل‌های اولی و هلیات بسیطة

إذ لا معنى لتحقق النسبة الرابطة بين الشيء ونفسه.

الرابع: أن العدم لا يتحقق منه رابط؛ إذ لا شبهة له ولا تميز فيه، ولازمه أن القضايا

هستند، و [معنا ندارد که میان شیء و خودش نسبت و رابطه‌ای برقرار باشد، (زیرا نسبت قائم به دو طرف می‌باشد، البته ذهن در همین موارد نیز نوعی مغایرت و تعدد میان موضوع و محمول اعتبار می‌کند و به موجب همین اعتبار می‌توان نوعی نسبت و رابط میان آنها در نظر گرفت، و به همین دلیل حضرت علامه علیه السلام استثنا می‌کنند و می‌فرمایند:] مگر برحسب اعتبار ذهنی.

فرع چهارم: عدم رابط تحقق ندارد

از عدم نسبت و رابط تشکیل نمی‌شود، [و به عبارت دیگر: عدم رابط^۱ نداریم] زیرا

است، اگرچه در این موارد نیز در ذهن میان موضوع و محمول، وجود رابط برقرار است و میان آن دو پیوند می‌دهد. شاهد این مطلب، آن است که در کتاب *بداية الحكمة* (مرحله سوم، فصل اول) مؤلف بدین مطلب تصریح کرده، می‌فرماید: «أنَّ الرابطَ أنما يتحقق في مطابقِ الهليات المركبة، التي تتضمن ثبوت شيء لشيء، و اما الهليات البسيطة، التي لا تتضمن الأثبات الشيء و هو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطالقاتها».

۱. مقصود از «عدم رابط» دو چیز می‌تواند باشد:

الف: نبودن رابط، یعنی عدم وجود رابط.

ب: عدمی که رابط است، یعنی العدم الرابط.

بر واضح است که عدم رابط به معنای دوم امری محال است و از باب کوسه و ریش پهن می‌باشد، زیرا رابط یعنی چیزی که میان دو چیز دیگر ربط و پیوند می‌دهد و موجب اتحاد آن دو می‌گردد، و عدم لا شیء است، و هیچ شینیت و ثبوتی ندارد. پس «عدمی که رابط باشد» نداریم، و نمی‌توانیم داشته باشیم.

و اما عدم رابط به معنای نخست، امری ممکن و محقق است، همان‌گونه که عدم بینایی و عدم شنوایی تحقق دارد. یعنی در جایی که وجود رابط نیست، همین نبودن وجود رابط، بر حسب اعتبار ذهنی، ثبوت و تحقق عدم رابط است. و به این اعتبار، می‌توان گفت در قضیه سالبه، هم به لحاظ خود قضیه و هم به لحاظ مطابق خارجی آن، «عدم رابط» محقق است، و البته تحقق داشتن عدم رابط، تعبیری است مجازی و بالعرض از تحقق نداشتن وجود رابط.

و اما درباره قضایای موجبة معدوله، مانند «زید معدوم است» یا «حسن کرر است»، باید میان

الموجبة التي أحد طرفيها أو كلاهما العدم - كقولنا: زيد معدوم وشريك الباري معدوم - لا عدم رابطاً فيها؛ إذ لا معنى لقيام عدم بعدمين أو بوجود وعدم ولا شئنة له

عدم هیچ شئیستی ندارد و تمیزی در آن نیست، [پس چیزی نیست که رابط باشد]. لازمه این مطلب آن است که در قضایای موجه‌ای که یکی از طرفین و یا هر دو طرف آن عدم است - مانند قضیه «زيد معدوم است»، و قضیه «شريك خداوند معدوم است» - عدمی که رابط میان موضوع و محمول باشد تحقق نداشته باشد؛ زیرا با توجه به آن که برای عدم، شئیت و تمیزی نیست معنا ندارد که یک عدم قائم به دو عدم و یا قائم به یک وجود و یک عدم باشد، [البته چنان که گذشت ذهن می‌تواند برای عدم یک نوع شئیت و ثبوت اعتبار کند و پس از این اعتبار یک رابط

قضیه ذهنیه و مطابق آن تفکیک کرد. در مطابق این قضایا عدم رابط محقق است، به همان بیان که گذشت، یعنی در مطابق این قضایا وجود رابط، به معنای واقعی کلمه، تحقق ندارد، چون یک طرف آن عدم است، و ذهن این عدم تحقق وجود رابط را، تحقق عدم رابط اعتبار می‌کند. اما در مورد خود قضیه ذهنیه، حق آن است که بگوییم، در قضایای موجه معدوله، همانند قضایای موجه محصله، وجود رابط برقرار است، و این وجود رابط میان موضوع و محمول پیوند می‌زند و یگانگی و اتحاد آن دو را بیان می‌کند، و وقتی وجود رابط تحقق داشت، عدم رابط دیگر نمی‌تواند تحقق داشته باشد.

شایان ذکر است که قضایای سالبه - یعنی خود قضیه ذهنیه - نیز واجد نوعی نسبت و رابط است، و این گونه نیست که به کلی فاقد هرگونه نسبتی باشد، چرا که در این صورت دیگر قضیه نخواهد بود، بلکه چند تصور جدا و گسسته از هم خواهد بود. آنچه میان «زيد» و «ایستاده» با «زيد ایستاده نیست» فرق می‌گذارد، و دومی را به صورت مرکبی نام در می‌آورد که سکوت در برابر آن صحیح است، برخلاف اولی، وجود همین نسبت و رابط است، و البته این نسبت، نسبت وجودی (وجود رابط) نیست، زیرا وجود رابط اتحاد و یگانگی طرفین قضیه را بیان می‌کند، بلکه نسبتی است که حاکی از انفصال و جدایی محمول از موضوع است، و اگر این نسبت را «عدم رابط» بنامیم، اصطلاح سومی خواهد شد که باید مستقلاً درباره آن بحث کرد.

استاد علامه رحمه الله معتقدند که در قضایای سالبه اساساً نسبت وجود ندارد، و همه قضایای سالبه دو جزئی هستند (ر.ک: تعلیقه علامه رحمه الله بر اشار، ج ۱، ص ۳۶۶). و لذا ممکن است که مقصود ایشان از «عدم رابط» در اینجا همین اصطلاح سوم آن باشد. از آنچه بیان شد مناقشه در این نظر دانسته می‌شود.

ولا تميّز فيه، اللهمّ إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

ونظيرتها القضايا السالبة، كقولنا: ليس الإنسان بحجر، فلا عدم رابطاً فيها، إلّا بحسب الاعتبار الذهنيّ.

الخامس: أنّ الوجودات الرابطة لا ماهيّة لها؛ لأنّ الماهيات هي المقولة في جواب ما هو، فهي مستقلّة بالمفهوميّة، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهوميّة.

ميانشان فرض نمايد، و لذا حضرت علامه رحمته الله در اين جا نيز استثنا مي كنند و مي فرمايند: مگر بر حسب اعتبار ذهنيّ.

قضايای سالبه - مانند قضيه: «انسان سنگ نيست» - نيز از اين جهت نظير قضايای يادشده هستند، يعنی عدمی که رابط باشد در آنها وجود ندارد. [و به ديگر سخن: در قضايای سالبه، سلب رابط است نه رابط السلبی؛ و عدم رابط است نه العدم الرابط] مگر بر حسب اعتبار ذهنيّ.

فرع پنجم: وجود رابط ماهيت ندارد

وجودهای رابط ماهيت ندارند، به دليل آن که ماهيات مفاهيمی هستند که در پاسخ از چيستی اشيا بيان می شوند، و لذا مستقل در مفهوميت می باشند؛ در حالی که وجودهای رابط مفهومی که مستقلاً ادراک شود، ندارند. [و به بيان ديگر: ماهيت در جائي است که بشود یک شيء را مستقلاً تصور کرد و آن گاه از چيستی آن سؤال نمود، و سپس مفهومی که حاکی از چيستی آن است بر آن حمل کرد؛ و اين همه تنها در جائي است که شيء دارای یک وجود نفسي و مفهوم مستقل باشد.]

الفصل الثاني

[في كيفية اختلاف الوجود الرابط والمستقل]

هل الاختلاف بين الوجود المستقل والرابط اختلاف نوعي، أو لا، بمعنى: أن الوجود الرابط، وهو ذو معنى تعلقي، هل يجوز أن ينسلخ عن هذا الشأن، فيعود معنى مستقلاً بتوجيه الالتفات إليه مستقلاً بعد ما كان ذا معنى حرفي، أو لا يجوز؟
الحق هو الثاني، لما سيأتي في أبحاث العلة والمعلول أن حاجة المعلول إلى العلة مستقرة في ذاته، ولازم ذلك أن يكون عين الحاجة، وقائم الذات بوجود العلة، لا استقلال له دونها بوجه. ومقتضى ذلك أن يكون وجود كل معلول - سواء كان

فصل دوم

[تحوة اختلاف وجود رابط و مستقل]

آيا اختلاف میان وجود مستقل و رابط، یک اختلاف نوعی است یا نه؟ اگر بگوییم: اختلاف میان آنها یک اختلاف نوعی نیست، معنایش این است که وجود رابط، با آن که یک معنای تعلقی و وابسته به غیر دارد، اما در صورتی که با نظر استقلالی به آن نگریسته شود می تواند از این وابستگی و عدم استقلال در مفهومیت جدا شده و به شکل یک معنای مستقل در آید. و اگر بگوییم: اختلاف میان آنها یک اختلاف نوعی است، معنایش این است که هرگز نمی توان از وجود رابط مفهوم مستقلی به دست آورد.

صحیح آن است که اختلاف میان وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی نیست؛ زیرا همان گونه که در بحث های علت و معلول خواهد آمد، نیازمندی و وابستگی معلول به علت ذاتی معلول است، و لازمه این امر آن است که معلول عین نیاز و

جوهر را او عرضاً موجوداً فی نفسه - رابطاً بالنظر إلى علته؛ وإن كان بالنظر إلى نفسه وبمقایسه بعضه إلى بعض، جوهر را او عرضاً موجوداً فی نفسه.

فتقرر أن اختلاف الوجود الرابط والمستقل ليس اختلافاً نوعياً، بأن لا یقبل المفهوم غیر المستقل الذي یتزع من الرابط التبدل إلى المفهوم المستقل المتزع من المستقل.

وینتزع علی ماتقدم أمور:

الأول: أن المفهوم فی استقلاله بالمفهومیة وعدم استقلاله تابع لوجوده الذي

وابستگی به وجود علت بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن نداشته باشد. و مقتضای مطلب یادشده آن است که وجودهای معلول به هر صورتی که باشند - خواه جوهر و خواه عرض که آن هم یک موجود فی نفسه است - نسبت به علتشان رابط باشند، اگرچه همان وجودهای معلول با نظر به خودشان و در مقایسه با یکدیگر جوهر یا عرض می باشند.

[حاصل آن که به مقتضای فقر ذاتی و نیاز ذاتی معلول به علت، وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط است، از طرف دیگر تمام موجودات خارجی معلول خدای سبحان هستند، پس همه آنها رابط اند؛ اما در عین حال ما از آنها ماهیات گوناگون انتزاع می کنیم، و این نشان می دهد که می توان وجود رابط را مستقلاً لحاظ نمود و از آن مفهوم مستقل به دست آورد.] به این صورت ثابت می شود که اختلاف وجود رابط و مستقل، یک اختلاف نوعی نیست؛ یعنی مفهوم غیر مستقلی که از وجود رابط انتزاع می شود، قابلیت آن را دارد که به مفهوم مستقلی که از وجود مستقل انتزاع می شود، تبدیل گردد.

از آن چه بیان شد چند نتیجه به دست می آید:

نتیجه اول: مفهوم [خود به خود نه مستقل در مفهومیت است و نه غیر مستقل، بلکه] در استقلال و عدم استقلالش تابع وجودی است که مفهوم از آن انتزاع می شود، و

یتنزع منه، و ليس له من نفسه إلا الإبهام؛ فحدود الجواهر والأعراض ماهيات جوهرية وعرضية بقياس بعضها إلى بعض وبالنظر إلى أنفسها، وروابط وجودية بقياسها إلى المبدأ الأول تبارك وتعالى، وهي في أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة ولا رابطة.

الثاني: أن من الوجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد، كوجود المعلول بالقياس إلى علته؛ كما أن منها ما يقوم بطرفين، كوجودات سائر النسب والإضافات.

الثالث: أن نشأة الوجود لا تتضمن إلا وجوداً واحداً مستقلاً، هو الواجب عز اسمه، والباقي روابط ونسب وإضافات.

مفهوم از خودش جز ابهام ندارد. [یعنی اگر به وجودی که مفهوم از آن انتزاع می شود نظر استقلالی شود، مفهومی که از آن وجود به دست می آید نیز یک مفهوم مستقل خواهد بود؛ و اگر به آن نظر غیراستقلالی شود - که درواقع هم غیرمستقل است - مفهومی که از آن به دست می آید یک مفهوم حرفی و غیرمستقل خواهد بود.]

پس حدود جواهر و اعراض، با نظر به خودشان و در صورتی که با یکدیگر مقایسه شوند، ماهیات جوهری و عرضی هستند.

و در صورتی که با مبدأ نخستین - تبارک و تعالی - سنجیده شوند، یک سری روابط وجودی می باشند. و همین حدود جواهر و اعراض، فی انفسها و با قطع نظر از وجودشان، نه مستقل اند و نه رابط.

نتیجه دوم: وجودهای رابط بر دو دسته اند: یک دسته از وجودهای رابط قائم به یک طرف می باشند، مانند وجود معلول نسبت به علتش؛ و دسته دیگر قائم به دو طرف می باشند، مانند وجودهای سایر نسبت ها و اضافات.

نتیجه سوم: در دار هستی تنها یک وجود مستقل یافت می شود که همان واجب - عز اسمه - است، و دیگر موجودات همه رابط، نسبت، و اضافه هستند. [زیرا همه معلول او هستند و وجود معلول یک وجود رابط و غیرمستقل می باشد.]

الفصل الثالث

[في انقسام الوجود في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره]

ينقسم الموجود في نفسه إلى: ما وجوده لنفسه، و: ما وجوده لغيره. والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون وجوده في نفسه - وهو الوجود الذي يطرد عن ماهيته

فصل سوم:

[تقسيم وجود نفسي به وجود لنفسه و وجود لغيره]

موجودی که وجودش «فی نفسه» می باشد به نوبه خود به دو قسم منقسم می گردد:
۱- موجودی که وجودش «لنفسه» می باشد. ۲- موجودی که وجودش «لغيره» می باشد.

وقتی می گوییم وجود «الف» یک وجود «لغيره» است^۱، معنایش آن است که

۱. وجود رابطی وجودی است که برای خود نیست، بلکه برای غیر است، و وجود فی نفسه او عین وجود لغيره اش می باشد، یعنی وجودی است که اضافه به محل، عین واقعیت آن است، نه زائد بر واقعیت آن. و این خصوصیت موجب می گردد که وجود رابطی کمالی برای خود نباشد. وجود رابطی در واقع خودش واحد خودش نیست. از این خصوصیت وجود رابط، در مبحث علم، برای اثبات عدم آگاهی وجود رابط از خودش، در باب جعل، برای اثبات جعل تألیفی و نیز در بحث حرکت جوهری، برای اثبات اینکه اعراض، متحرک ذاتی نیستند و فقط جوهر است که متحرک ذاتی می تواند باشد، استفاده می شود.

اما از سویی در کتاب های فلسفی می خوانیم که: «وقتی می گوییم «الجسم ابيض» این اسناد مجازی است، و اسناد شیء به غیر ماهوله است، و حقیقت امر آن است که گفته شود «البیاض ابيض» در واقع وقتی جسم متصف به سفید می شود، سفیدی واسطه در عروض می باشد، همان گونه که وقتی می گوییم جسم موجود است، وجود، واسطه در عروض می باشد. یعنی اولاً و بالذات وجود است که موجود می باشد، و ثانیاً و بالعرض این موجودیت به ماهیت نیز نسبت داده می شود.

برحسب ظاهر میان این دو مطلب تهاوت و ناسازگاری برقرار است، و باید یکی را حمل بر

العدم - هو بعينه طارداً للعدم عن شيء آخر، لا لعدم ماهية ذلك الشيء الآخر وذاته، والآ كانت لموجود واحد ماهيتان، وهو محال؛ بل لعدم زائد على ماهيته وذاته، له نوع من المقارنة له؛ كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهية نفسه، وهو بعينه يطرد الجهل الذي هو عدم ما عن موضوعه.

والحجة على تحقق هذا القسم - أعني الوجود لغيره - وجودات الأعراض؛ فإن كلاً منها، كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد عن موضوعه عدماً زائداً على ذاته؛ وكذلك الصور النوعية المنطبعة، فإن لها نوع حصول مواضعها، تطرد به عن مواضعها - لا عدم ذاتها بل - نقصاً جوهرياً، تكمل بطرده، وهو المراد بكون وجود الشيء لغيره وناعاً.

وجود فی نفسه «الف» - یعنی همان وجودی که از ماهیت «الف» عدم را طرد می کند - خودش عدم را از چیز دیگری مثلاً «ب» نیز طرد می کند، البته نه به این صورت که عدم ماهیت و ذات «ب» را طرد کند - چرا که در این صورت یک موجود دو ماهیت خواهد داشت [یکی ماهیت «الف» و دیگری ماهیت «ب»؛ چون یک وجود هم وجود «الف» است و هم وجود «ب»] و این محال است - بلکه عدمی را طرد می کند که زائد بر ماهیت و ذات «ب» می باشد ولی نوعی مقارنت با آن دارد. مثلاً وجود علم به گونه ای است که هم عدم را از ذات و ماهیت «علم» طرد کرده و به علم هستی می بخشد، و هم صفت جاهلیت و غیر عالم بودن را که یک صفت عدمی است از موضوعش برطرف می سازد.

دلیل بر تحقق این قسم از وجود (وجود لغيره) دو چیز است:

۱- وجود اعراض: زیرا وجود هر یک از اعراض همان گونه که از ماهیت خودش عدم را طرد می کند، از موضوعش [یعنی چیزی که عرض برای او تحقق می یابد] نیز یک نوع عدم زائد بر ذاتش را طرد می کند. [همان طور که در مورد علم توضیح داده شد.]

و یقابله ما کان وجوده طارداً للعدم عن ماهیة نفسه فحسب، وهو الوجود لنفسه؛
 کالأنواع الثامة الجوهریة، کالإنسان، والفرس، وغیرهما.
 فتقرر: أن الوجود لی نفسه ینقسم إلی: ما وجوده لنفسه، و: ما وجوده لغیره؛
 وذلك هو المطلوب.

و یتبین بما مر أن وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هی
 موضوعاتها، وكذلك وجود الصور المنطبعة غیر مبیانة لوجود موادها.

۲- صورت های نوعی متطبیع در ماده: [مانند صورت نباتی یا حیوانی] زیرا این
 صورت ها یک نوع حصول برای مواد خودشان دارند و به سبب آن حصول نوعی از
 عدم را از آنها طرد می کنند، البته نه عدم ذات و ماهیت ماده را بلکه یک نقص جوهری
 را که ماده با طرد آن کامل می شود. [مثلاً صورت نباتی وقتی در یک ماده فاقد رشد و
 نمو حلول می کند، به آن رشد و نمو می دهد، و آن را نامی می سازد، و به این صورت آن
 ماده را کامل می گرداند.]

و مقصود از لغیره و وصف دهنده به غیر بودن وجود شیء همین است [که وجود
 شیء به گونه ای باشد که علاوه بر طرد عدم از ذات خودش، یک نوع عدمی را نیز از
 غیر خودش بر طرف سازد.]

در برابر وجود لغیره وجودی است که تنها طرد عدم از ماهیت خودش
 می کند و وجود لنفسه نام دارد، مانند انواع تام جوهری؛ چون انسان، اسب و
 غیر آن.

پس ثابت شد که وجود فی نفسه بر دو قسم می باشد: وجود لنفسه و وجود لغیره، و
 این همان نتیجه مورد نظر ماست.

از آنچه گذشت روشن می شود که وجود اعراض از شؤون وجود جوهرانی
 است که موضوع آن اعراض می باشند. همچنین معلوم می شود که وجود صورت های
 متطبیع در ماده، مباین و جدا از وجود ماده ای که این صورت ها در آن حلول می کنند،
 نیست.

و يتبين به أيضاً أنَّ المفاهيم المتنزعة عن الوجودات الناعقة، التي هي أوصاف لموضوعاتها، ليست بماهیيات لها ولا لموضوعاتها. وذلك لأنَّ المفهوم المتنزع عن وجود إنما يكون ماهيةً له إذا كان الوجود المتنزع عنه يطرد عن نفسه العدم، والوجود الناعت يطرد العدم لا عن نفس المفهوم المتنزع عنه؛ مثلاً: وجود السواد في نفسه يطرد العدم عن نفس السواد، فالسواد ماهيته؛ وأمَّا هذا الوجود من حيث جعله الجسم أسود فليس يطرد عدماً، لا عن السواد في نفسه، ولا عن ماهية الجسم المنعوت به، بل عن صفة يتصف بها الجسم خارجةً عن ذاته.

و نیز روشن می شود که مفاهیمی [چون عالم، قادر، ابیض و اسود و دیگر مشتقاتی] که از وجودهای ناعتی انتزاع شده و وصف برای موضوعات خود می باشند، [از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند، یعنی] نه ماهیت برای خود و وجودهای ناعتی هستند و نه ماهیت برای موضوع آن وجودهای ناعتی. [مثلاً مفهوم عالم که از وجود علم انتزاع شده و وصف برای زید واقع می شود، نه ماهیت وجود علم است و نه ماهیت وجود زید.] زیرا مفهومی که از یک وجود انتزاع می شود تنها در صورتی می تواند ماهیت برای آن وجود باشد که آن وجود از همان مفهوم طرد عدم کند، در حالی که وجود ناعت از مفهومی که از آن انتزاع می شود طرد عدم نمی کند؛ بلکه از چیز دیگری طرد عدم می کند. مثلاً وجود فی نفسه سواد [=سیاهی]، طرد عدم از نفس سواد می کند، و لذا ماهیت آن وجود همان سواد است.

و اما این وجود از آن جهت که [برای جسم تحقق می یابد و] جسم را متصف به اسود [=سپاه] می کند، نه از سواد طرد عدم می کند و نه از ماهیت جسمی که متصف به آن می شود، بلکه از صفتی که بیرون از ذات جسم است و جسم متصف به آن می شود، طرد عدم می کند.

مرحله سوم

تقسیم وجود به ذهنی و خارجی

مشمول بر یک فصل

المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ذهني و خارجي

وفيها فصل واحد

فصل

[في انقسام الوجود إلى ذهني و خارجي]

المعروف من مذهب الحكماء أنَّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج، المترتبة عليها آثارها، وجوداً آخر، لا ترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتب آثار أخرى غير آثارها الخارجية. وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيات الأشياء.

فصل

[تقسيم وجود به ذهني و خارجي]

نزد حكيمان معروف است که ماهیاتی که در خارج وجود دارند و منشأ آثار خارجی می باشند، وجود دیگری نیز دارند که در آن وجود، آن آثار خارجی را ندارند، البته در آن وجود آثار دیگری غیر از آن آثار خارجی بر ماهیات مترتب می گردد. [مثلاً ماهیت آتش علاوه بر وجود خارجی خود که آثاری چون سوزاندن و روشن کردن دارد، دارای وجود دیگری نیز هست که در آن وجود این آثار بر ماهیت آتش مترتب نمی شود، البته در آن وجود آثار دیگری مانند آگاهی و علم بر ماهیت آتش مترتب می شود.] این نحو از وجود ماهیات همان چیزی است که ما آن را وجود ذهنی می نامیم و همان چیزی است که علم ما به ماهیات اشیا را تشکیل می دهد.

وأنکر الوجود الذهنی قوم؛ فذهب بعضهم إلى أن العلم إنما هو نوع إضافة من النفس إلى المعلوم الخارجی.

وذهب بعضهم - ونسب إلى القدماء - إلى أن الحاصل في الذهن عند العلم بالأشیاء أشباه المحاکیه لها، كما يحاکي التمثال ذا التمثال، مع مباينتهما ماهیةً. وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاکاة، ففيه خطأ من النفس، غیر أنه

[بنابر این نظریه، آنچه به ذهن می‌آید و لباس وجود ذهنی را به تن می‌کند همان ذات و ماهیت اشیا خارجی است، و از این رو میان یافته‌های ذهنی و اشیا خارجی تطابق ماهوی برقرار می‌باشد. از این پس ما از این نظریه، با عنوان نظریه وجود ذهنی یاد می‌کنیم.]

گروهی وجود ذهنی را انکار کرده‌اند. [و گفته‌اند: چنین نیست که علم ما به اشیا خارجی همان ماهیات ذهنی آن اشیا باشد. منکرین وجود ذهنی بر سه دسته‌اند:]

عده‌ای از منکرین وجود ذهنی معتقدند که [اساساً چیزی به نام صورت ذهنی، در ذهن تحقق پیدا نمی‌کند و] علم ما به اشیا خارجی تنها یک نوع اضافه است که میان نفس و شیء خارجی برقرار می‌شود. [مانند اضافه بالایی و پایینی که میان سقف و کف برقرار می‌شود.]

گروه دیگر معتقدند که هنگام حصول علم به یک شیء، چیزی در ذهن به وجود می‌آید اما آن چیز، ماهیت آن شیء نیست بلکه شیخ آن شیء است که نوعی مشابهت با آن دارد و از آن حکایت می‌کند؛ مانند مجسمه یک شخص که نوعی مشابهت با آن شخص دارد و از آن حکایت می‌کند [با آن که ماهیتاً با آن تفاوت دارد زیرا آن شخص، انسان است و این مجسمه سنگ است.]

و دسته‌ای دیگر گفته‌اند: آنچه به ذهن می‌آید نه تنها ماهیت و حقیقت شیء را منعکس نمی‌کند، بلکه کاملاً با آن مباین می‌باشد و هیچ‌گونه حکایتی از آن ندارد [حتی آن نحو حکایتی که عکس از صاحب عکس و مجسمه از صاحب مجسمه

خطأ منظم لا یختل به حیاة الإنسان، كما لو فرض إنسان یرى الحمرة خضرة دائماً، فیرتب علی ما یراه خضرة آثار الحمرة دائماً.

والبرهان علی ثبوت الوجود الذهنی: أنا نتصور هذه الأمور الموجودة فی الخارج، كالإنسان والفرس مثلاً، علی نعت الکلیة والصرافة، ونحكم علیها بذلك؛ ولا نرتاب أن لمتصورنا هذا ثبوتاً فی ظرف وجداننا و حکمنا علیه بذلك، فهو موجود بوجود منا؛ وإذ لیس بهذه الثبوت موجوداً فی الخارج؛ لأنه فیہ علی نعت الشخصیة

دارد. بنابراین نظریه آنچه به ذهن می آید تنها یک سری رموز و علائم است و در نتیجه انسان [که می پندارد همین امور ذهنی در خارج تحقق دارند] در خطا و اشتباه است؛ اما این خطا به طور منظم و همیشگی است [یعنی همیشه هنگام مواجهه با یک شیء خاص، یک علامت و صورت خاص در ذهن به وجود می آید]. و از این رو، نظام زندگانی انسان مختل نمی شود. مانند انسانی که همیشه رنگ قرمز را سبز می بیند. چنین انسانی همیشه آثار قرمزی را بر آنچه سبز می بیند مترتب می کند. [و به همین صورت رابطه خود را با خارج تنظیم می کند، اگرچه ادراک او کاملاً مباین با خارج است و حکایت صحیحی از آن ندارد.]

دو دلیل بر ثبوت وجود ذهنی

[دلیل نخست:] برهان نخست بر ثبوت وجود ذهنی آن است که ما اموری چون انسان و اسب را که در خارج [بر وصف شخصیت و اختلاط با اعراض] تحقق دارند، بر وصف کلیت و صرافت درک کرده و بر آنها حکم به کلیت و صرافت می کنیم. [مثلاً ماهیت انسان را به گونه ای که قابل انطباق بر کثیرین باشد - یعنی به صورت کلی - و نیز به گونه ای که مجرد از هر گونه عوارض و لواحق باشد - یعنی به صورت صرف و خالص - تصور می کنیم و می گوئیم: این انسان کلی و صرف است.]

و از طرفی ما هیچ شک و تردیدی نداریم که آنچه را تصور کرده ایم در ظرفی که آن را یافته و بر آن حکم به کلیت و صرافت نموده ایم، یک نحوه ثبوت و تحقق

والاختلاط، فهو موجود في ظرف آخر لا ترتب عليه فيه آثاره الخارجية، ونسبته للذهن.

وأيضاً: تصوّر أموراً عدمية غير موجودة في الخارج، كالعدم المطلق، والمعدوم المطلق، واجتماع النقيضين، وسائر المحالات؛ وسائر المحالات؛ فلها ثبوت ما عندنا - لائصالها بأحكام ثبوتية، تتميزها من غيرها، و حضورها لنا بعد غيبتها عنا، وغير ذلك - وإذا ليس هو الثبوت الخارجي، لأنها معدومة فيه، ففي الذهن.

دارد. پس آنچه را به صورت کلی و صرف تصور کرده‌ایم به یک وجودی موجود می‌باشد. و چون این امور با وصف کلیت و صراقت در خارج تحقق ندارند - چرا که هرچه در خارج است مشخص و آمیخته با عوارض می‌باشد - ناچار آنها در ظرف دیگری موجودند؛ ظرفی که آثار خارجی آنها در آن ظرف بر آنها مترتب نمی‌شود و ما آن ظرف را ذهن می‌نامیم.

[دلیل دوم: برهان دیگر بر ثبوت وجود ذهنی آن است که] ما امور عدمی را که در خارج تحقق ندارند تصور می‌کنیم، اموری چون: عدم مطلق، معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و دیگر محالات. و این امور نزد ما دارای نوعی ثبوت و تحقق هستند، به دلیل آن که متصف به یک سری احکام وجودی و ثبوتی می‌شوند، مانند تمیزشان از غیر، و حضورشان برای ما پس از غیبتشان از ما و احکام دیگر. [مثلاً می‌گوییم: اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است؛ یا می‌گوییم: اجتماع نقیضین را تصور کردم. و از ظرفی ثبوت شینی برای شیء دیگر فرع بر ثبوت آن شیء دیگر است؛ پس ثبوت این احکام برای این امور عدمی، فرع بر ثبوت این امور عدمی می‌باشد.] و چون این امور عدمی، در خارج معدوم‌اند، ثبوتشان نمی‌تواند ثبوت خارجی باشد، پس ناگزیر ثبوت آنها در ذهن می‌باشد.

بیانی در تکمیل دو برهان یادشده

[ممکن است گفته شود: این دو دلیل اخص از مدعا است، زیرا مدعا آن است که

ولا نرتاب أن جميع ما نقله من سنخ واحد؛ فالأشياء، كما أن لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجيّة، لها وجود في الذهن لا تترتب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة، وإن ترّكت عليها آثار غير آثارها الخارجيّة الخاصّة.

ولو كان هذا الذي نقله من الأشياء هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالإضافة، لم يمكن تعقل ما ليس في الخارج، كالعدم والمعدوم، ولم يتحقّق خطأ في علم.

تمام علوم و ادراکات ما وجود ذهنی دارند؛ در حالی که این دو دلیل فقط اثبات می کنند که سه دسته از مفاهیم دارای وجود ذهنی هستند: مفاهیم کلی، مفاهیم صرف و مفاهیم عدمی؛ و از اثبات وجود ذهنی برای دیگر مفاهیم ناتوان می باشد. حضرت علامه در پاسخ به این توهّم می فرمایند:

[اگر بپذیریم که دسته ای از علوم و ادراکات دارای وجود ذهنی هستند، ناچار باید بپذیریم که دیگر علوم و ادراکات نیز دارای وجود ذهنی می باشند، زیرا] ما هیچ شک و تردیدی نداریم که همه علوم و ادراکاتمان از یک سنخ است.

[نتیجه دو برهان فوق به ضمیمه تکمله ای که بیان شد آن است که:] اشیا همان گونه که در خارج موجود می شوند و آثار خارجی بر آنها مترتب می گردد، در ذهن نیز موجود می شوند؛ و وقتی در ذهن موجود شدند فاقد آن آثار خارجی می باشند، اگرچه آثار دیگری غیر از آن آثار خارجی خاص، بر آنها مترتب می گردد.

ابطال قول به اضافه

[همان طور که یادآور شدیم، برخی معتقدند که حقیقت علم، اضافه ای است که میان نفس و شیء خارجی برقرار می شود؛ و بنابراین، معلوم بالذات ما همان شیء خارجی است نه صورت ذهنی آن. این نظریه باطل و غیر قابل قبول است، زیرا] اگر معلوم بالذات ما همان اشیا خارجی باشد، آن گونه که قائلین به اضافه می گویند [دو اشکال به وجود می آید یکی آن که] باید تعقل و ادراک چیزی که در خارج وجود

ولو كان الموجود في الذهن شبيهاً للأمر الخارجي، نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال، ارتفعت العينية من حيث الماهية، ولزمت السفسطة؛ لعمود علومنا جهالات. على أن فعلية الانتقال من الحاكي إلى المحكي تتوقف على سبق علم

ندارد، مانند عدم و معدوم، غیر ممکن باشد، و [دیگر آن که] نباید هرگز خطائی در علم راه یابد. [زیرا خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقعیت خارجی، در صورتی رخ می دهد که ادراک ما از اشیای خارجی به واسطه صورت های ذهنی آنها انجام پذیرد، چرا که تنها در این صورت است که ادراکات ما می تواند غیر مطابق با خارج باشد؛ پس اگر صورت های ذهنی را انکار کردیم و گفتیم که انسان مستقیماً به واقعیت خارجی دست می یابد، وجود خطا در ادراکات آدمی را نمی توانیم توجیه کنیم.]

ابطال قول به اشباح محاکی

[بنابر این نظریه، آن چه به ذهن می آید تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی دهد، بلکه تنها شباهی از آن می باشد که به نحوی از آن حکایت می کند؛ این نظریه نیز باطل است زیرا] اگر آن چه در ذهن تحقق می یابد شبح شیء خارجی بوده و نسبتش با آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطة لازم می آید، زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل می باشند.

افزون بر آن [اگر صورت های ذهنی ما تطابق ماهوی با اشیای خارجی نداشته باشند هرگز آن صورت ها نمی توانند از اشیای خارجی حکایت کنند و هرگز ما به محکی آنها منتقل نخواهیم شد، زیرا] انسان تنها در صورتی از حاکی به محکی منتقل می شود که قبلاً علم به محکی داشته باشد. [مثلاً اگر قبلاً زید را دیده باشد با دیدن عکس او، به او منتقل می شود؛ اما اگر هرگز زید را ندیده و اصلاً او را نمی شناسد، با دیدن عکس او نیز به او منتقل نخواهد شد.]

بالمحکمی، والمفروض توقف العلم بالمحکمی علی الحکایة.

ولو كان كل علم مخطئاً في الكشف عن ما وراءه، لزمّت السفسطة، وأدّى إلى المناقضة؛ فإنّ كون كل علم مخطئاً يستوجب أيضاً كون هذا العلم بالكلّية مخطئاً، فيكذب، فيصدق نقيضه، وهو كون بعض العلم مصيباً.

فقد تحصل أنّ للماهیيات وجوداً ذهنياً لا تترتب علیها فیہ الآثار، كما أنّ لها وجوداً خارجياً تترتب علیها فیہ الآثار. وتبین بذلك انقسام الموجود إلى خارجي وذهني.

حال آن‌که در این نظریه فرض شده است که علم به محکمی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکمی می‌باشد. [در نتیجه دور لازم می‌آید، چرا که انتقال از حاکی به محکمی متوقف بر علم به محکمی است، و علم به محکمی نیز متوقف بر انتقال از حاکی به محکمی می‌باشد.]

ابطال قول به اشباح غیر محاکمی

[بنابر این نظریه، آنچه به ذهن می‌آید نه تنها تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، بلکه هیچ نوع حکایتی نیز از آنها ندارد، و در نتیجه رابطه میان موجود ذهنی و موجود خارجی رابطه رمز و صاحب رمز می‌باشد. در ردّ این نظریه باید گفت] اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می‌آید. و همچنین به تناقض منجر می‌گردد. [یعنی این نظریه خودش، خودش را نقض می‌کند و از صدقش، کذبش لازم می‌آید.] زیرا اگر بگوییم: «همه علوم خطا هستند»، همین قضیه نیز باید خطا باشد؛ [چرا که این قضیه خودش یکی از علوم ما را تشکیل می‌دهد] پس قضیه فوق کاذب بوده و در نتیجه نقیضش صادق می‌باشد و نقیض آن قضیه این است که: «برخی از علوم مطابق با واقع هستند».

نتیجه این‌که ماهیات دو نحوه وجود دارند، یکی وجود ذهنی که فاقد آثار است، و دیگر وجود خارجی که واجد آثار می‌باشد. و به این صورت تقسیم موجود به موجود خارجی و ذهنی به اثبات می‌رسد.

و قد تبين بما مرّ أمور:

الأمر الأول: أن الماهية الذهنية غير داخلية ولا مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلية تحتها وهي في الخارج ترتب عليها آثارها؛ وإنما لها من المقولة مفهومها فقط. فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق، لكنه ليس ماهية موجودة لا في موضوع بما أنه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حد الإنسان. فليس له إلا مفاهيم ما في حده من الأجناس والفصول، من غير ترتب الآثار الخارجية - ونعني بها الكمالات الأولية

از آنچه گذشت چند امر روشن می شود:

امر اول: ماهیات ذهنی مندرج در مقولة خارجی خود نیستند

ماهیت ذهنی در آن مقوله‌ای که در ظرف وجود خارجی و ظرف ترتب آثار در آن مندرج می‌باشد، داخل نیست، بلکه تنها مفهوم آن مقوله را دارد. [مثلاً وقتی طول را تصور می‌کنیم، ماهیت طول در ذهن موجود می‌شود، اما نه به این معنا که آن صورت ذهنی مصداق طول و فرد طول بوده و در نتیجه مانند طول‌های خارجی تحت مقوله کمیت مندرج باشد، بلکه بدین معنا که مفهوم طول است، و در نتیجه دارای مفهوم «کمیت» می‌باشد.]

[مثال دیگر:] انسان ذهنی [ماهیتش همان ماهیت انسان است یعنی] جوهر جسمانی نامی حساس متحرک به اراده و ناطق می‌باشد؛ اما در عین حال چنین نیست که از آن جهت که جوهر است وجودش لنفسه و مستقل باشد، و از آن جهت که جسم است دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و عمق باشد، و به همین ترتیب در مورد سایر اجزای ماهیت انسان. [این طور نیست که انسان ذهنی آثار خارجی هر یک از این اجزاء را داشته باشد.] بلکه بی آن که آثار خارجی آنها را داشته باشد فقط مفاهیم آن اجناس و فصول را دارا می‌باشد، مقصود از آثار خارجی یک ماهیت کمالات اولی و کمالات ثانوی آن ماهیت است.

والثانویّة - ولا معنى للدخول والاندراج تحت مقولة إلا ترتّب آثارها الخارجيّة؛ وإلا فلو كان مجرد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافياً في اندراجها تحتها، كانت المقولة نفسها مندرجّة تحت نفسها؛ لحملها على نفسها، فكانت فرداً لنفسها. وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهني جوهر بالحمل الأوّل لا بالحمل الشائع. وأما تقسيم المنطقيين الأفراد إلى ذهنيّة وخارجيّة، لمبني على المسامحة، تسهلاً للتعليم.

ویندفع بما مرّ إشکال آوردن علی القول بالوجود الذهني، وهو أنّ الذاتیات

و از طرفی معنای دخول و اندراج شيء تحت یک مقوله چیزی جز ترتب آثار خارجی آن مقوله بر آن شيء نیست. [و بنابراین صرف انطباق مفهوم یک مقوله بر یک شيء برای اندراج آن شيء تحت آن مقوله کفایت نمی کند،] زیرا اگر صرف انطباق مفهوم یک مقوله بر یک شيء برای اندراج آن شيء در آن مقوله کافی بود، لازم می آمد که مقوله خودش مندرج در خودش بوده و مصداق و فردی از خودش باشد، زیرا هر مقوله ای بر خودش حمل می شود. [مثلاً باید مفهوم جوهر، فردی از مقوله جوهر باشد زیرا جوهر، جوهر است. و حال آن که ضرورتاً چنین نیست.] و مقصود حکما از این گفتارشان که: «جوهر ذهنی به حمل اولی جوهر است، نه به حمل شایع» همین مطلبی است که بیان شد. [یعنی جوهر ذهنی فقط دارای مفهوم جوهر است، اما آثار آن را ندارد، و در نتیجه مندرج در مقوله جوهر نبوده و مصداق آن نمی باشد.]

و اما این که علمای منطق گفته اند: «افراد ماهیت بر دو دسته اند: افراد ذهنی و افراد خارجی» [و در نتیجه مفاهیم موجود در ذهن را نیز مندرج تحت مباحثات خارجی دانسته اند.] گفتاری از روی تسامح است که برای هموار ساختن امر تعلیم و آموزش بیان شده است.

بررسی اشکال های وارد شده بر نظریه وجود ذهنی

با توجه به مطلب یادشده پاره ای از اشکال هایی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده

منحفظه على القول بالوجود الذهني، فإذا تعقلنا الجوهر كان جوهرًا، نظرًا إلى انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، فكان جوهرًا وعرضاً بعينه، واستحالته ظاهرة.

وجه الاندفاع: أن المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضاً معاً بالحمل الشائع، والجوهر المعقول جوهر بالحمل الأولي وعرض بالحمل الشائع، فلا استحالة.

دفع می گردد. [این اشکال‌ها عبارتند از:]

اشکال نخست و پاسخ آن

اشکال نخست این است که [نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض؛ زیرا] بنابر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء به هنگام تصور آن شیء باقی و محفوظ می ماند؛ [چون بنابر این نظریه، هنگام تصور یک شیء ماهیت و ذات آن شیء در ذهن موجود می شود]. پس اگر ما یک جوهر خارجی [مثلاً درخت] را تصور کنیم، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود، چرا که ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است؛ و همین صورت ذهنی عرض هم هست، چون همان گونه که عرض قائم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قائم به نفس می باشد و نفس، موضوع آن است. در نتیجه صورت ذهنی یادشده هم جوهر است و هم عرض. اما روشن است که شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض؛ [زیرا جوهر یعنی ماهیتی که در وجودش نیاز به موضوع ندارد، و عرض یعنی ماهیتی که در وجودش نیاز به موضوع دارد؛ و یک ماهیت نمی تواند در وجود و تحقق خود هم نیاز به موضوع داشته باشد و هم نیاز به موضوع نداشته باشد].

در پاسخ از این اشکال باید گفت: اگر شیء واحد، به حمل شایع هم جوهر باشد و هم عرض [یعنی هم مصداق جوهر باشد و هم مصداق عرض] چنین چیزی محال و ممتنع می باشد ولی؛ [نظریه وجود ذهنی مستلزم چنین چیزی نیست، بلکه مستلزم آن است که] جوهر تعقل شده به حمل اولی جوهر باشد، و به حمل شایع عرض باشد. بنابرین، نظریه وجود ذهنی مستلزم یک امر محال و ممتنع نیست.

و اشکالاً ثان، وهو أن لازم القول بالوجود الذهني أن يكون الجوهر المعقول جوهرًا، نظراً إلى الحفاظ الذاتيات؛ والعلم عندهم من الكيفيات النفسانية؛ فالمعقول من الجوهر مندرج تحت مقولة الجوهر وتحت مقولة الكيف، وهو محال؛ لأدائه إلى تناقض الذات؛ لكون المقولات متباينة بتمام الذات. وكذا إذا تعقلنا الكم مثلاً، كانت

اشکال دوم و پاسخ آن

نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که وقتی انسان جوهری را تعقل و تصور می‌کند، آنچه را تصور کرده جوهر باشد؛ زیرا ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن باقی می‌ماند؛ و از طرف دیگر [همین صورت ذهنی، علم است و] علم، به اعتقاد حکما، از کیفیات نفسانی محسوب می‌شود. بنابراین، صورت ذهنی یک جوهر [مثلاً سنگ] هم مندرج در مقولة جوهر است و هم مندرج در مقولة کيف است؛ و این محال و نشدنی است، زیرا منجر به تناقض در ذات می‌شود، به دلیل آن‌که مقولات کاملاً از یکدیگر متباین می‌باشند.

[حاصل آن‌که یک شیء نمی‌تواند هم مندرج تحت جوهر باشد و هم مندرج تحت کيف، زیرا مقولة جوهر کاملاً مباین با مقولة کيف است، و اگر چیزی جوهر باشد لازم‌هاش آن است که کيف نباشد؛ و اگر کيف باشد، لازم‌هاش آن است که جوهر نباشد، پس اگر فرض کنیم که یک شیء هم جوهر است و هم کيف، لازم‌هاش آن است که هم جوهر باشد و هم جوهر نباشد، و این همان تناقض در ذات است.]

همچنین لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان مثلاً کمیتی را تعقل می‌کند [مانند خط]، صورت ذهنی او، هم مندرج در مقولة کم باشد و هم مندرج در مقولة کيف؛ و این نیز محال و نشدنی است، [زیرا همان‌طور که در فرض اول بیان شد، مقولات کاملاً از یکدیگر متباین می‌باشند.]

و نیز لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که وقتی انسان مثلاً یک کيف مبصر را تصور می‌کند [مانند رنگ سفید]، صورت ذهنی او مندرج در دو نوع مختلف از یک مقولة باشد، یعنی هم کيف محسوس باشد و هم کيف نفسانی.

الصورة المعقولة مندرجة تحت نوعین من مقولة کیف، وهما کیف المحسوس والکیف النفسانی.

وجه الاندفاع: أنه کیف نفسانی بالحمل الشائع، فهو مندرج تحته؛ وأما غیره من المعقولات أو أنواعها فمحمول علیه بالحمل الأولی، وليس ذلك من الاندراج فی شیء.

واشکال ثالث، وهو أن لازم القول بالوجود الذهني كون النفس حارّة و باردة معاً، ومرتبعا ومثلثاً معاً، إلى غیر ذلك من المتقابلات، عند تصوّرها هذه الأشياء، إذ لا نعني

[به طور کلی لازمه نظریه وجود ذهنی آن است که موجود ذهنی دو ماهیت مختلف داشته باشد که یا متباین به تمام ذات هستند - مانند فرض اول و دوم - و یا متباین به جزء ذات، مانند فرض سوم. در حالی که یک موجود بیش از یک ماهیت نمی تواند داشته باشد.]

در پاسخ از این اشکال نیز باید گفت: صورت ذهنی به حمل شایع کیف نفسانی است، و لذا مندرج در آن می باشد، [زیرا ملاک اندراج یک شیء تحت یک ماهیت، آن است که آن ماهیت به حمل شایع بر آن حمل شود.] اما مقولات دیگر و نیز انواع دیگر مقولة کیف فقط به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می شوند. [یعنی صورت ذهنی سنگ به حمل اولی جوهر است؛ و صورت ذهنی خط به حمل اولی کم است؛ و صورت ذهنی رنگ سفید به حمل اولی کیف مبصر است نه به حمل شایع.] و همان گونه که یادآور شدیم، حمل اولی بیانگر اندراج موضوع تحت محمول نیست، [بلکه فقط اتحاد مفهوم می آنها را بیان می کند.]

اشکال سوم و پاسخ آن

لازمه قول به وجود ذهنی آن است که نفس به هنگام تصور حرارت و برودت، هم حارّ باشد و هم بارد؛ و به هنگام تصور شکل مربع و مثلث، هم مربع باشد و هم مثلث؛ و به همین ترتیب در مورد سایر مفاهیم متقابل. به دلیل آن که حارّ همان

بالحارّ والبارد والمربع والمثلث إلّا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير و
تنعته.

وجه الاندفاع: أنّ الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعته له هو الحمل
الشائع، والذي يوجد في الذهن من برودة وحرارة ونحوهما هو كذلك بالحمل
الأوليّ دون الشائع.

واشكال رابع، وهو أنّ اللازم منه كون شيء واحد كلياً وجزئياً معاً؛ وبطلانه ظاهر.

چیزی است که حرارت در آن حاصل شده، و بارد همان چیزی است که برودت در آن
تحقق یافته، و مربع همان چیزی است که دارای شکل مربع است و مثلث همان چیزی
است که دارای شکل مثلث می باشد. [و بنابر نظریه وجود ذهنی، به هنگام تصور هر
یک از این امور خود ماهیت و ذات هر یک از آن امور در نفس تحقق می یابد، یعنی
هنگام تصور حرارت و برودت خود حرارت و برودت در نفس حاصل می شود و
هکذا در امور دیگر. پس باید نفس به هر یک از آنها متصف شود، و این مستلزم
اجتماع امور متقابل، و اتصاف نفس به صفات متضاد است.]

در پاسخ از این اشکال باید گفت: [هر گاه آنچه به حمل شایع حرارت است در
چیزی تحقق پیدا کند، آن چیز متصف به حارّ می گردد؛ و نیز هر گاه آنچه به حمل
شایع برودت، یا مربع یا مثلث است در چیزی تحقق پیدا کند آن چیز متصف به این
صفات می گردد، و به طور کلی ملاک در لغيره بودن وجود شيء و ناعت بودن آن،
حمل شایع است. در حالی که آنچه در ذهن به هنگام تصور حرارت و برودت و مانند
آن به وجود می آید [نقطه مفهوم حرارت و برودت و مانند آن است. یعنی چیزی که] به
حمل اولی حرارت و برودت است نه به حمل شایع.

اشکال چهارم و پاسخ آن

نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که شيء واحد هم کلی باشد و هم جزئی [یعنی
شخصی]. در صورتی که [کلیت و جزئیت از امور متقابل و غیر قابل اجتماع است و

بیان الملازمة أنَّ الإنسان المعقول مثلاً من حیث تجویز العقل صدقَه علی کثیرین کلیّ، وهو بعینه من حیث کونه موجوداً قائماً بنفس واحدة شخصیة یتَمیِز بها عن غیره جزئیّ؛ فهو کلیّ وجزئیّ معاً.

وجه الاندفاع: أنَّ الجهة مختلفة، فالإنسان المعقول مثلاً من حیث إنّه مقیس إلى الخارج کلیّ، ومن حیث إنّه کیف نفسانیّ قائم بالنفس غیر مقیس إلى الخارج جزئیّ.

لذا[شیء واحد نمی تواند هم کلی باشد و هم جزئی.

بیان ملازمه [میان قول به وجود ذهنی و اجتماع کلیت و جزئیت در شیء واحد] آن است که صورت عقلی انسان مثلاً، از آن جهت که می تواند بر مصادیق فراوان صدق کند، کلی می باشد؛ و همین صورت عقلی از آن جهت که موجودی است قائم به یک نفس متشخص، که به واسطه آن از دیگر صورت های عقلی تمیّز پیدا می کند، جزئی است.

[توضیح این که تشخّص موضوع، موجب تشخّص عَرَض حَال در آن موضوع می گردد؛ و صورت عقلی انسان، همان گونه که گذشت، کیف نفسانی است و عارض بر نفس می شود و نفس موضوع آن است، و لذا به واسطه تشخّص موضوعش، متشخص می گردد؛ مثلاً انسانی که زید تصور می کند غیر از انسانی است که بکر تصور می کند.] و در نتیجه صورت عقلی انسان هم کلی است و هم جزئی.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: در این جا دو جهت و دو حیثیت مختلف وجود دارد. مثلاً صورت عقلی انسان از آن جهت که با خارج مقایسه می شود [و به خارج نسبت داده می شود، و گفته می شود این صورت، صورت عقلی حسن و حسین و تقی است] کلی می باشد، و همین صورت عقلی از آن جهت که یک کیف نفسانی قائم به نفس است، بی آن که به خارج نسبت داده شود، جزئی می باشد. [و به اصطلاح کلیت یک وصف اضافی برای صورت عقلی انسان است، اما جزئیت و تشخّص یک وصف نفسی برای آن می باشد، و لذا اشکالی به وجود نمی آید.]

واشکال خامس، وهو أننا نتصور المحالات الذاتية، كشریک الباری، و سلب الشيء عن نفسه، واجتماع النقيضين، وارتفاعهما، فلو كانت الأشياء حاصلة بذواتها في الذهن استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

وجه الاندفاع: أن الثابت في الذهن إنما هو مفاهيمها بالحمل الأولي لا مصاديقها بالحمل الشائع. فالمتصور من شریک الباری هو شریک الباری بالحمل الأولي. وأما بالحمل الشائع فهو ممكن وكيف نفساني معلول للباری مخلوق له.

الأمر الثاني: أن الوجود الذهني لما كان لذاته مقيساً إلى الخارج، كان بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهني من دون أن يكون له وجود خارجي

اشکال پنجم و پاسخ آن

ما محالات ذاتی را تصور می‌کنیم؛ مانند: شریک خداوند، سلب شیء از خودش، اجتماع نقيضين و ارتفاع نقيضين. حال اگر بگوییم: هنگام تصور یک شیء، ذات آن شیء در ذهن تحقق می‌یابد [چنان‌که نظریه وجود ذهنی می‌گوید] لازمه‌اش ثبوت محالات ذاتی است.

پاسخ این اشکال آن است که: آنچه در ذهن ثبوت و تحقق دارد مفاهیم اشیا است به حمل اولی، نه مصادیق آنها به حمل شایع. پس هنگام تصور شریک خداوند، چیزی که در ذهن موجود می‌شود، به حمل اولی شریک خداوند است؛ اما به حمل شایع یک موجود ممکن است و یک کیف نفسانی است که معلول و مخلوق خدای سبحان می‌باشد، [نه شریک او].

امر دوم: وجود ذهنی یک وجود قیاسی است و شأنش حکایت از ماورای خود است

چون وجود ذهنی ذاتاً اضافه به خارج دارد [و اساساً حیثیت ذاتی‌اش حیثیت قیاس به خارج است، یعنی هر وجود ذهنی‌ای ضرورتاً وجود ذهنی یک چیزی است و آن چیز همان شیء خارجی می‌باشد] از این‌رو وجود ذهنی ذاتاً حاکمی و نشان‌دهنده:

محقق، کالماهیات الحقیقیة المتزعة من الوجود الخارجی، أو مقدّر، کالمفاهیم غیر الماهویة التي يتعمّلها الذهن بنوع من الاستمداد من معقولاته، فيتصور مفهوم العدم مثلاً ويقدر له ثبوتاً ما يحكيه بما تصوّره من المفهوم. وبالجمله شأن الوجود الذهني الحکایة لما وراءه، من دون أن ترتب آثار المحکي على الحاکي.

ولا ينافي ذلك ترتب آثار نفسه الخاصة به من حيث إنّ له ماهية الكيف، وكذا لا ينافيه ما سيأتي أن الصور العلمية مطلقاً مجردة عن المادة؛ فإن ترتب آثار الكيف

ماورای خود می‌باشد. و لذا اگر چیزی دارای وجود ذهنی باشد قطعاً دارای وجود خارجی هم هست؛ خواه این وجود خارجی یک وجود حقیقی و واقعی باشد، مانند ماهیات حقیقی که از وجود خارجی انتزاع می‌شوند؛ و خواه آن که یک وجود فرضی و مقدّر باشد، مانند مفاهیم غیر ماهوی که ذهن با استمداد از معقولاتش آنها را می‌سازد. مثلاً ذهن مفهوم عدم را تصور می‌کند و برای آن ثبوت [و مصداق] فرض می‌کند، و آن‌گاه با آن مفهوم از آن مصداق فرضی حکایت می‌کند.

به طور خلاصه باید گفت: شأن وجود ذهنی حکایت از خارج و نشان دادن ماورای خود است بدون آن‌که آثار حکایت شونده بر حکایت‌کننده مترتب شود. و این منافاتی با آن ندارد که وجود ذهنی از آن جهت که یک کیف نفسانی است آثار خاصی داشته باشد که بر آن مترتب شود، و نیز منافاتی با آن ندارد که صورت‌های علمی - چنان‌که خواهد آمد - مجرد از ماده باشند. زیرا مترتب شدن آثار کیف نفسانی و نیز مجرد بودن از ماده، حکم صورت‌های علمی است آن‌گاه که آنها را فی‌نفسها و با قطع نظر از محکیشان در نظر می‌گیریم. اما حکایت و عدم ترتب آثار، حکم صورت‌های علمی است آن‌گاه که آنها را با خارج مقایسه کرده و آنها را از آن جهت که وجود ذهنی فلان ماهیت خارجی هستند در نظر می‌گیریم.

اینه بیان دیگر: وقتی صورت علمی را به عنوان یک واقعیت خارجی در نظر می‌گیریم، بدون آن‌که آن را با مصداقش بسنجیم، می‌بینیم که یک کیف نفسانی است که مجرد از ماده بوده و آثار خاصی بر آن مترتب می‌گردد؛ و وقتی صورت

انفسانی، و کذا التجرد، حکم الصورة العلمیة فی نفسها، والحکایة وعدم ترتب الآثار حکمها قیاساً إلى الخارج ومن حیث کونها وجوداً ذهنیاً لماهیة کذا خارجیة. ویندفع بذلك إشکال آوردہ علی القائلین بالوجود الذہنی، وهو أننا نتصور الأرض علی سعتها بسهولة وبراریها وجبالها وما یحیط بها من السماء بأرجائها البعیدة والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة؛ وحصول هذه المقادیر العظيمة فی الذهن - أي: انطباعها فی جزء عصبی أو جزء دماغی - من انطباع الكبير فی الصغير، وهو محال.

علمی را با مصداقش مقایسه می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: این صورت علمی، صورت علمی آتش خارجی است می‌بینیم که هیچ‌یک از آثار محکمی خودش را ندارد بلکه فقط از آن حکایت می‌کند و کاملاً بر آن منطبق می‌شود.]

بررسی دو اشکال دیگر از اشکال‌های نظریه وجود ذهنی

با توجه به آن‌چه بیان شد، دو اشکال دیگر از اشکال‌هایی که بر نظریه وجود ذهنی وارد شده، دفع می‌گردد. [این دو اشکال عبارتند از:]

اشکال نخست و پاسخ آن

مازمین را با همه گستره‌اش، همراه با دشت‌ها، صحراها و کوه‌هایی که دارد تصور می‌کنیم، و نیز آسمان را با نواحی در دستش و ستارگان و سیاره‌ها را با همه ابعاد و سببی که دارند تصور می‌کنیم. [حال اگر بگوییم هنگام تصور یک شیء ماهیت و ذات آن شیء به ذهن می‌آید و در ذهن موجود می‌گردد لازمه‌اش آن است که] هنگام تصور امور یادشده، مقادیر بسیار بزرگی در یک جزء از عصب و یا یک جزء از مغز منطبق شود؛ یعنی لازم می‌آید شیء بزرگ در شیء کوچک جای بگیرد و در آن منطبق شود، در حالی که انطباع بزرگ در کوچک محال و نشدنی است. [بنا بر این، نظریه وجود ذهنی باطل است یعنی چنین نیست که به هنگام تصور یک شیء، ماهیت آن شیء در ذهن بیاید.]

ولا يجدى الجواب عنه بما قيل: إنَّ المحلَّ الذي تنطبع فيه الصور منقسم إلى غير النهاية؛ فإنَّ الكفَّ لا تَسعُ الجبل وإن كانت منقسمةً إلى غير النهاية. وجه الاندفاع: أنَّ الحقَّ، كما سيأتي بيانه، أنَّ الصور العلمیة الجزئیة غیر مادیة، بل مجردة تجرّداً مثالیاً، فیها آثار المادّة، من الأبعاد والألوان والأشكال، دون نفس المادّة، والانطباع من أحكام المادّة، ولا انطباع فی المجرّد.

برخی در پاسخ از این اشکال گفته‌اند: [مانعی ندارد یک صورت علمی بزرگ در یک سطح مادی کوچک جای بگیرد و در آن منطبع شود، زیرا] محلی که صورت علمی در آن منطبع می‌شود قابل انقسام به اجزای نامحدودی است. [به طور کلی هر سطح مادی را تا بی‌نهایت می‌توان تقسیم کرد، یعنی هر جزئی برای آن در نظر گرفته شود، آن جزء نیز قابل انقسام به اجزای دیگری می‌باشد. پس یک سطح، هر قدر هم کوچک باشد، به اعتبار اجزای بی‌نهایتی که می‌تواند داشته باشد، قادر است اجزای صورت مورد نظر را در خود جای دهد.]

اما این جواب قابل قبول نیست، زیرا بدیهی است که کف دست با آن که دارای سطحی است که تا بی‌نهایت قابل انقسام می‌باشد، گنجایش کوه را ندارد. [به طور کلی امتناع انطباع بزرگ در کوچک یک امر بدیهی و غیر قابل انکار است.]

پاسخ صحیح از اشکال فوق آن است که: صورت‌های علمی جزئی، همان گونه که خواهد آمد، [مانند صورت‌های علمی کلی] مادی نیستند، بلکه مجرد می‌باشند، البته مجرد آنها، مجرد مثالی است، [برخلاف صورت‌های کلی که تجردشان عقلانی است.] یعنی صورت‌های جزئی در عین حال که ماده ندارد آثار ماده را - از قبیل طول، عرض، رنگ، شکل و غیر آن - دارا می‌باشند. [بنابراین، مسئله انطباع بزرگ در کوچک به کلی منتفی می‌گردد، زیرا] انطباع از احکام ماده است، و در موجودات مجرد راه ندارد. [یعنی فقط صورت مادی است که در یک شیء مادی منطبع می‌شود، و اما درباره صورت‌های ادراکی مجرد باید گفت: آنها قائم به نفس هستند نه آن که منطبع در یکی از اندام‌های مادی بدن باشند.]

و بذلك بیدفع أيضاً إشكال آخر: هو أنَّ الإحساس والتخیل - علی ما بینہ علماء الطبيعة - بحصول صور الأجسام بما لها من النسب والخصوصیات الخارجیة فی الأعضاء الحساسة، وانتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فی الصور بحسب طبائعها الخاصّة؛ والإنسان یتقل إلى خصوصیات مقادیرها وأبعادها وأشکالها بنوع من المقایسة بین أجزاء الصورة الحاصلة عنده، علی ما فصلوه فی محلّه؛ ومن الواضح أنَّ هذه الصور الحاصلة المنطبعة بخصوصیاتها فی محلّ مادیّ مباينة للماهیّات الخارجیة؛ فلا مسوّغ للقول بالوجود الذهنيّ وحضور الماهیّات الخارجیة بأنفسها فی الأذهان.

اشکال دوم و پاسخ آن

[این اشکال در واقع جوابی است که فائلین به مادی بودن صورت‌های ادراکی، از اشکال پیشین داده‌اند، و خواسته‌اند به این وسیله، مسأله انطباق بزرگ در کوچک را که بنابر مادی بودن صورت‌های ادراکی لازم می‌آید، حلّ کنند. تقریر این اشکال چنین است:]

بنابر آنچه دانشمندان علوم طبیعی گفته‌اند، احساس و تخیل عبارت است از «حصول صورت‌های اجسام، با تمام نسبت‌ها و خصوصیت‌های خارجی‌شان، در اندام حسی و انتقال آن به مغز». البته هر یک از اندام‌های حسی [مانند چشم و گوش] بر حسب طبیعت خاص خودشان تصرفاتی در این صورت‌ها انجام داده و تغییراتی در آنها به وجود می‌آورند. [به عقیده این دانشمندان صورت‌های اجسام با همان مقدار و اندازه خارجی‌شان به ذهن منتقل نمی‌شوند تا اشکال انطباق بزرگ در کوچک مطرح شود، بلکه این صورت‌ها بسیار ریز و کوچک و متناسب با اندام‌های حسی هستند، ولی] انسان نوعی مقایسه و سنجش میان اجزای صورتی که نزدش حاصل شده، انجام می‌دهد و از این طریق [و نیز با استمداد از تجربیات فراوانی که کسب کرده] به مقدار و اندازه و شکل واقعی شیء خارجی پی می‌برد، که تفصیل آن در کتب مربوطه بیان شده است.

وجه الاندفاع: آن ما ذکره، من الفعل والانفعال المادّیین عند حصول العلم بالجزئیّات، فی محلّه؛ لکنّ هذه الصور المنطبعة لیست هی المعلومة بالذات، وإنّما هی أمور مادیّة معدّة للنفس، تهیئها لحضور الماهیّات الخارجیّة عندها بصور مثالیّة مجردة غیر مادیّة، بناءً علی ما سیتبین، من تجرّد العلم مطلقاً. وقد عرفت أيضاً: أنّ القول بمغایرة الصور عند الحسّ والتخیل لذوات الصور التي فی الخارج لا ینفک عن السفسطة.

از این جا دانسته می شود که نظریه وجود ذهنی باطل است، و نمی توان گفت: هنگام تصور یک شیء، دقیقاً همان ماهیت خارجی آن شیء به ذهن می آید، زیرا پرواضح است که صورتی که با ویژگی های خاص خود در یک محل مادی منطبع می شود با ماهیت خارجی مباین می باشد. [چرا که هم کوچک تر از آن است و هم تصرفاتی در آن شده است.]

پاسخ این اشکال آن است که: ما [آنچه را دانشمندان علوم طبیعی بیان کرده اند، انکار نمی کنیم و] می پذیریم که هنگام حصول علم به جزئیات یک سری فعل و انفعالات مادی در بدن ما انجام می پذیرد، [و در اثر این فعل و انفعالات صور مادی ای در اندام های حسی ما منطبع می شود] اما می گوئیم: معلوم بالذات ما این صورت های منطبع نیست، بلکه اینها یک سری مقدمات مادی هستند که نفس را برای آنکه ماهیات خارجی با صورت های مثالی نزدش حاصل شوند، آماده می سازند؛ زیرا همان گونه که در آینده ثابت خواهیم کرد، تمامی علوم و ادراکات ما [اعم از کلی و جزئی] مجرد و غیر مادی می باشند.

افزون بر آن این که قول به مغایر بودن صورت های حسی و خیالی با واقعیات خارجی [آن گونه که در اشکال بیان شده است] مستلزم سفسطه [و انهداد باب علم به جهان خارج] می باشد.

الأمر الثالث: أنه لما كانت الماهيات الحقيقية التي ترتب عليها آثارها في الخارج هي التي تحل الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجية، فلو فرض هناك أمر حيثية ذاته عين أنه في الخارج ونفس ترتب الآثار - كنفس الوجود العيني وصفاته القائمة به، كالقوة والفعل والوحدة والكثرة ونحوها - كان ممتنع الحصول بنفسه في الذهن؛ وكذا لو فرض أمر حيثية ذاته المفروضة حيثية البطلان وفقدان الآثار - كالعدم المطلق وما يؤول إليه - امتنع حلوله الذهن.

فحقيقة الوجود وكل ما حيثية ذاته حيثية الوجود، وكذا عدم المطلق وكل ما حيثية ذاته المفروضة حيثية عدم، يمتنع أن تحل الذهن حلول الماهيات الحقيقية.

امر سوم: حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی آید

[وجود ذهنی اختصاص به ماهیات دارد، زیرا ماهیت فی حد ذاتها نه موجود است و نه معدوم، نه دارای اثر است و نه فاقد اثر؛ و لذا هم می تواند در خارج موجود شود که در این صورت آثار خاصی بر آن مترتب می گردد، و هم می تواند به ذهن بیاید که در این صورت فاقد آن آثار خواهد بود، و لذا حضرت علامه می فرمایند:]

آنچه به ذهن می آید و در ظرف وجود ذهنی فاقد آثار می باشد، همان ماهیات حقیقی ای است که در ظرف خارج دارای آثار خاص خود می باشند؛ و به همین دلیل اگر چیزی را در نظر بگیریم که حیثیت ذاتش عین خارجیت و ترتب آثار است - مانند نفس وجود عینی و صفات قائم به آن، همچون قوه و فعل، وحدت و کثرت و امثال آن - محال است که آن چیز خودش در ذهن حاصل شود. و همچنین اگر چیزی را فرض کنیم که حیثیت ذاتش [البته ذاتی که برای آن فرض می شود، زیرا چنین چیزی حقیقتاً ذاتی ندارد] حیثیت بطلان و فقدان اثر است، مانند عدم مطلق و آنچه بدان باز می گردد، چنین چیزی نیز محال است که خودش در ذهن حلول کند.

بنابراین، محال است حقیقت وجود و هرچه حیثیت ذاتش حیثیت وجود است - آن گونه که ماهیات در ذهن حلول می کنند - در ذهن حلول کنند. و همچنین عدم مطلق و هرچه حیثیت ذات فرضی اش حیثیت عدم است، محال است همچون

۲۰۰ □ ترجمه و طرح نه‌ایه‌ الحکمه / ج ۱

وإلى هذا يرجع معنى قولهم: إن المحالات الذاتيّة لا صورة صحيحة لها في الأذهان.

وسیأتی إن شاء الله بیان کیفیة انتزاع مفهوم الوجود وما يتّصف به، والعدم وما يؤول إليه في مباحث العقل والعقل والمعقول.

ماهیات حقیقی در ذهن حلول کند.

و این‌که گفته‌اند: «محالات ذاتی صورت صحیحی در ذهن ندارند» اشاره به همین مطلب دارد.

در آینده، طی مباحث عقل و عاقل و معقول، به خواست خدای متعال، نحوه انتزاع مفهوم وجود و مفهوم عدم و آن‌چه به آن دو باز می‌گردد، بیان خواهد شد.

مرحله چهارم

موادّ قضایا

[وجوب امکان و امتناع]

و منحصر بودن آن در سه تا

مشمول بر هشت فصل

المرحلة الرابعة
في مواد القضايا
[الوجوب والإمتناع والإمكان]
و انحصارها في ثلاث

والمقصود بالذات فيها بيان انقسام الموجود إلى الواجب والممكن، والبحث عن خواصهما؛ وأمّا البحث عن الممتنع وخواصه فمقصود بالتبع وبالقصد الثاني.

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأوّل

[في أنّ كلّ مفهوم إمّا واجب وإمّا ممكن وإمّا ممتنع]

كلّ مفهوم فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود، فإمّا أن يكون الوجود ضروريّ الثبوت له،

مقصود اصلی در این مرحله بیان تقسیم موجود به واجب و ممکن، و گفت وگو درباره خواص و احکام آنهاست؛ و بحث از ممتنع و گفت وگو درباره خواص آن، مقصود بالتبع است و قصد ثانوی به آن تعلق می گیرد. [به طور کلی بحث از عدم و معدوم و احکام و آثار آن در فلسفه اولی که موضوعش موجود است و از عوارض ذاتی موجود گفت وگو می کند، یک بحث طفیلی و استطرادی می باشد.]

3

فصل اول

[هر مفهومی یا واجب است یا ممکن است و یا ممتنع]

هر مفهومی را [اگر به لحاظ مصداقش] در نظر بگیریم و آن گاه وجود را به آن نسبت

و هو الوجوب؛ أو يكون ضروري الانتفاء عنه - وذلك كون العدم ضرورياً له -، وهو الامتناع؛ أو لا يكون الوجود ضرورياً له ولا العدم ضرورياً له، وهو الإمكان. وأما احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريين له، فمندفع بأدنى التفات. فكل مفهوم مفروض إما واجب، وإما ممتنع، وإما ممكن.

وهذه قضية منفصلة حقیقیة، مقتنصة من تقسیم دایرین بین نفی واثبات، بأن يقال: کل مفهوم مفروض فإما أن يكون الوجود ضرورياً له، أو لا. وعلى الثاني فإما أن يكون العدم ضرورياً له، أولاً؛ الأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو

داده و بر آن حمل کنیم، [نسبت وجود به آن از سه حال بیرون نخواهد بود]: یا وجود ضرورتاً برای آن مفهوم ثابت است، و این همان وجوب است؛ و یا وجود ضرورتاً از آن سلب می‌شود، - یعنی عدم ضرورتاً برای آن ثابت می‌باشد - و این همان امتناع است؛ و یا نه وجود ضرورتاً برای آن ثابت است و نه عدم، و این همان امکان است.

[ممکن است گفته شود: در این جا احتمال چهارمی نیز وجود دارد، و آن این‌که: وجود و عدم هر دو ضرورتاً برای آن مفهوم ثابت باشند. بنابراین، انحصار مواد در سه ماده ناتمام می‌باشد. در پاسخ به این شبهه می‌گوییم: احتمال این‌که وجود و عدم هر دو ضرورتاً برای یک مفهوم ثابت باشند با اندک توجهی نفی می‌شود [زیرا لازمه‌اش اجتماع نقیضین است و معنایش آن است که یک چیز بالضرورة هم موجود باشد و هم معدوم]. بنابراین، هر مفهوم مفروضی [از سه حال بیرون نیست]: یا واجب است، یا ممکن و یا ممتنع.

قضیه یاد شده یک قضیه منفصلة حقیقی است که از دو تقسیم دایر بین نفی و اثبات گرفته شده است، به این صورت‌که: هر مفهوم مفروضی یا وجود برایش ضرورت دارد و یا ندارد، و در صورتی‌که وجود برایش ضرورت نداشته باشد، یا عدم برایش ضرورت دارد و یا ندارد. [از این دو تقسیم، سه قسم به دست می‌آید]: قسم اول همان واجب است، و قسم دوم همان ممتنع است، و قسم سوم همان

الممكن.

والذي يعطيه التقسيم من تعريف المواد الثلاث أن وجوب الشيء: كونه وجوده ضرورياً له، وامتناعه: كونه عدمه ضرورياً له، وإمكانه: سلب الضرورتين بالنسبة إليه. فالواجب ما يجب وجوده، والممتنع ما يجب عدمه، والممكن ما ليس يجب وجوده ولا عدمه.

وهذه جميعاً تعريفات لفظية من قبيل شرح الاسم المفيد للمتنبيه، وليست بتعريفات حقيقية، لأن الضرورة واللاضرورة من المعاني البتة البديهية التي ترسم

ممکن می باشد.

با توجه به تقسیم فوق، هر یک از مواد سه گانه را می توان به این صورت تعریف کرد:

وجوب شيء یعنی ضروری بودن وجود برای آن شيء.

امتناع شيء یعنی ضروری بودن عدم برای آن شيء.

امکان شيء یعنی ضروری نبودن وجود و عدم بر آن شيء.

بنابراین، واجب چیزی است که وجودش ضرورت دارد؛ و ممتنع چیزی است که عدمش ضرورت دارد؛ و ممکن چیزی است که نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش.

مواد ثلاث تعریف حقیقی ندارند

البته باید توجه داشت که تعریف های یاد شده، همگی تعریف لفظی و از قبیل شرح الاسم هستند و فقط افاده تنبیه می کنند و نمی توان آنها را تعریف حقیقی دانست؛ به دلیل آن که ضرورت و عدم ضرورت در معنای بدیهی هستند که خود به خود و بدون وساطت مفهوم دیگری در نفس مرتسم می شوند، و [چیزی واسطه در شناسائی آنها نیست بلکه] آنها خود، واسطه در شناسائی مفاهیم یکدیگرند.

فی النفس ارتساماً اولیاً، تعرف بنفسها و یعرف بها غیرها، و لذلك من حاول أن یعرفها تعریفاً حقیقیاً أتى بتعریفات دوریة، کتعریف الممكن بما لیس بممتنع، و تعریف الواجب بما یلزم من فرض عدمه محال، أو ما فرض عدمه محال، و تعریف المحال بما یجب أن لا یكون، إلى غیر ذلك.

والذی یقع البحت عنه فی هذا الفن، الباحث عن الموجود بما هو موجود،

از این رو کسانی که تلاش کرده‌اند برای موارد سه‌گانه تعریف حقیقی بیان کنند [در این تلاش خود ناکام مانده‌اند و] تعریفاتی که ذکر کرده‌اند [متوقف بر یکدیگر بوده و] «دوری» می‌باشد. مثلاً در تعریف ممکن گفته‌اند: «ممکن چیزی است که [وجود و عدمش] ممتنع نیست»؛ و در تعریف واجب گفته‌اند: «واجب چیزی است که اگر نباشد محال لازم می‌آید، یا چیزی است که فرض عدم و نبودش محال است»؛ و سرانجام در تعریف محال گفته‌اند: «محال چیزی است که نبودش وجوب و ضرورت دارد»؛ و تعریفات دیگری که ذکر کرده‌اند.

[دوری بودن تعریف‌های فوق از آن جهت است که در تعریف ممکن، مفهوم ممتنع اخذ شده، پس شناسائی ممکن متوقف بر شناسائی ممتنع می‌باشد؛ و از طرف دیگر در تعریف ممتنع وجوب اخذ شده، پس شناسائی آن متوقف بر شناسائی واجب می‌باشد، در حالی که در تعریف واجب نیز ممتنع اخذ شده است.]

[همان‌طور که در آغاز این مرحله اشاره شد] مقصود اصلی در فلسفه اولی، که موضوع و محور مباحثش موجود مطلق است، همان وجوب و امکان است. [و بحث از امتناع یک بحث طفیلی است.] وجوب و امکان دو وصف هستند که موجود را از جهت چگونگی نسبت وجود به آن، به دو قسم منقسم می‌کنند: [موجود واجب و موجود ممکن]؛ و این انقسام یک انقسام اولی برای موجود است. [برخلاف تقسیم موجود ممکن مثلاً به جوهر و عرض که یک تقسیم ثانوی برای موجود است، زیرا که موجود اولاً به واجب و ممکن تقسیم می‌شود؛ و آن‌گاه

هر مفهومی یا واجب است یا ممکن است و یا مستلزم □ ۲۰۷

بالقصد الأول، من هذه المواد الثلاث، هو الوجوب والإمكان، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ وهما وصفان ينقسم بهما الموجود من حيث نسبة وجوده إليه انقساماً أولياً. وبذلك يندفع ما أُورِدَ على كون الإمكان وصفاً ثابتاً للممكن يحاذي الوجوب الذي هو وصف ثابت للواجب؛ تقريره: أنَّ الإمكان كما تَحْصُلُ من التقسيم السابق

یک قسم آن، یعنی ممکن، به جوهر و عرض تقسیم می‌شود.]

یک اشکال در مورد «امکان»

اشکال شده است که نمی‌توان امکان را یک وصف ثابت برای ممکن دانست، و آن را در برابر وجوب که یک وصف ثابت برای واجب است قرار داد. تقریر این اشکال به این صورت است:

امکان آن‌طور که از تقسیم پیشین به دست آمد، عبارت است از: «سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم». پس امکان از دو سلب تشکیل می‌شود؛ حتی اگر از آن دو سلب با تعبیر «سلب دو ضرورت» یاد شود، [باز فرقی در مسأله به وجود نمی‌آید، زیرا این تنها یک جمع در تعبیر است و حقیقت مطلب را تغییر نمی‌دهد.] پس [امکان در واقع حاکی از دو وصف است و] نمی‌توان آن را وصف واحدی برای ماهیت به شمار آورد.

و بر فرض که بپذیریم بازگشت امکان به «سلب ضرورتین» است، و قبول کنیم که امکان یک سلب است [نه دو سلب]، اما [باز نمی‌توانیم امکان را یک وصف ثابت برای ماهیت بدانیم به گونه‌ای که ماهیت در خارج به آن متصف شود؛ زیرا] همان‌گونه که از تقسیم پیشین به دست می‌آید، این سلب یک سلب تحصيلی است [نه این صورت که: ماهیت ضروری‌الوجود و ضروری‌العدم نیست.] نه ایجاب عدولی [به این صورت که: ماهیت غیر ضروری‌الوجود و غیر ضروری‌العدم است. و از سلب تحصيلی نمی‌توان یک وصف ثابت برای موضوع قضیه به دست آورد به گونه‌ای که موضوع در خارج به آن متصف شود، بلکه] تنها از ایجاب عدولی

سلب ضرورت الوجود و سلب ضرورت العدم، فهما سلبان اثنان، وإن عبّر عنهما بنحو قولهم: سلب الضرورتین، فكیف يكون صفة واحدة ناعته للممكن. سلّمنا أنّه يرجع إلى سلب الضرورتین و أنّه سلب واحد، لكنّه كما يظهر من التقسیم سلب تحصیلی لا إيجاب عدولی، فما معنى اتّصاف الممكن به فی الخارج ولا اتّصاف إلّا بالعدول، كما اضطروا إلى التعبير عن الإمكان بأنّه لا ضرورة الوجود والعدم، و یأتی استواء نسبة الماهیة إلى الوجود والعدم، عند ما شرعوا فی بیان خواص الإمكان، ككونه لا یفارق

می‌توان چنین و صفی برای موضوع انتزاع نمود.

[توضیح این‌که امور منفی به دو صورت ممکن است بیان شوند: یکی به صورت سلب تحصیلی، مانند: حسن بینا نیست، و دیگر به نحو ایجاب عدولی، مانند: حسن نابینا است. فرق سالبه محصله با موجهه معدوله‌المحمول در آن است که سالبه محصله در صورت انتفاء موضوع نیز صادق است؛ یعنی اگر اساساً فردی به نام حسن در عالم وجود نداشته باشد باز این قضیه که «حسن بینا نیست» صادق می‌باشد؛ برخلاف موجهه معدوله‌المحمول که تنها در صورتی صادق است که موضوعش موجود باشد. و نیز سالبه محصله بیانگر سلب نسبت است ولی موجهه معدوله بیانگر اثبات چیزی برای موضوع است و لو آن چیز یک امر عدمی باشد. از این جا دانسته می‌شود که از قضیه سالبه محصله نمی‌توان و صفی برای موضوع به دست آورد، زیرا اولاً: ممکن است موضوع سالبه محصله در خارج منتفی باشد و هیچ ثبوتی نداشته باشد و ثانیاً: در سالبه محصله چیزی برای موضوع اثبات نمی‌شود تا موضوع به آن متصف گردد.]

و به همین دلیل حکما هنگام بیان خواص و احکام امکان - احکامی از قبیل: ملازم بودن امکان با ماهیت، و علت بودن امکان برای نیازمندی ماهیت به علت - مجبور شده‌اند بگویند امکان عبارت است از: «عدم ضرورت وجود و عدم»، و یا «ساری بودن نسبت ماهیت به وجود و عدم». [یعنی در تفسیر امکان مفاهیمی را آورده‌اند که از قضایای معدوله‌المحمول گرفته شده است، در حالی که از تقسیم

الماهية، وكونه علةً للحاجة إلى العلة، إلى غير ذلك؟

وجه الاندفاع: أن القضية المعدولة المحمول تساوي السالبة المحصلة عند وجود الموضوع، وقلنا: ليس بعض الموجود ضروري الوجود ولا العدم، وكذا قلنا: ليست الماهية من حيث هي ضرورة الوجود ولا العدم. الموضوع فيه موجود، فيتساوى الإيجاب العدولي والسلب التحصيلي في الإمكان. ثم لهذا السلب نسبة إلى

سابق فقط یک قضیه سالبه محصله به دست می آید.]

پاسخ از اشکال مذکور

[حضرت علامه در پاسخ از اشکال یادشده دو نکته را یادآور می شوند، یکی این که قضیه «ماهیت ضروری الوجود و ضروری العدم نیست.» گرچه یک قضیه سالبه است اما موضوع آن دارای نوعی ثبوت و تحقق می باشد، و از این جهت با موجه معدوله تفاوتی ندارد. و دوم این که سلبی که در قضیه مذکور هست، یک عدم مضاف است؛ و عدم مضاف حظی از وجود و ثبوت دارد، و لذا می توان از آن وصفی برای موضوع قضیه به دست آورد و موضوع قضیه را بدان متصف کرد. توضیح مطلب آن است که:]

قضیه سالبه محصله در صورتی که موضوعش وجود و ثبوت داشته باشد با قضیه موجه معدوله المحمول مساوی می باشد، [و عقل می تواند چنین سالبه ای را به موجه معدوله المحمول تبدیل کند،] و در قضیه «لیس بعض الموجود ضروری الوجود ولا العدم» (بعضی از موجودات وجودشان و عدمشان ضروری نیست)، و همچنین در قضیه: «لیست الماهية من حيث هي ضرورة الوجود ولا العدم» (ماهیت فی حدنفسها وجودش و عدمش ضروری نیست.) موضوع قضیه ثبوت و تحقق دارد. بنابراین در مورد امکان، سلب تحصيلی با ایجاب عدولی برابر می باشد.

از طرف دیگر این سلب [در قضیه «لیست الماهية من حيث هي ضرورة الوجود

الضرورة، و إلى موضوعه المسلوب عنه الضرورتان، يتميز بها من غيره، فيكون عدماً مضافاً له حظاً من الوجود، وله ما يترتب عليه من الآثار، وإن وجدته العقل أوّل ما يجد في صورة السلب التحصيلي؛ كما يجد العمى، وهو عدم مضاف، كذلك أوّل ما يجده. **ويُفَرِّعُ على ما تقدّم أمور:**

الأمر الأوّل: أن موضوع الإمكان هو الماهية؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة

ولا العدم؛] نسبتی با ضرورت دارد و نیز نسبتی با موضوعش دارد [یعنی همان ماهیت] که ضرورت وجود و ضرورت عدم از آن سلب می شود، و به سبب نسبتش به این دو، از غیر خودش تمیز پیدا می کند. و در نتیجه سلب مورد نظر، یک عدم مضاف می باشد که [در سایه اضافه اش به موضوع و محمول،] حظی از ثبوت و وجود پیدا کرده و آثار خاصش بر آن مترتب می گردد [و لذا می توان از آن یک وصف ثبوتی انتزاع کرد و ماهیت را در خارج بدان متصف نمود]. اگرچه عقل آن را در آغاز به صورت سلب تحصيلی می یابد، همان طور که کوری را که یک عدم مضاف است، در آغاز به صورت سلب تحصيلی درک می کند. [یعنی انسان ابتدا که با یک شخص نابینا مواجه می شود، درکش از واقعیت خارجی به صورت سلب تحصيلی است به این صورت که: زید بینا نیست. اما به دنبال این درک، آن سلب را که یک معنای حرفی است، مستقلاً لحاظ می کند و از آن مفهوم اسمی عدم را به دست می آورد، و آن گاه آن را به محمول قضیه نسبت می دهد، و به این صورت مفهوم عدم بینائی و کوری که یک عدم مضاف است و می توان ثبوتی برای آن اعتبار کرد، در ذهنش تشکیل می شود. در مورد امکان نیز قضیه از همین قرار است.]

فروع بحث

از آن چه گذشت چند امر متفرع می شود:

فرع اول: موضوع امکان ماهیت است

موضوع امکان ماهیت است. [یعنی فقط ماهیت است که متصف به امکان

الوجود والعدم إلا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلا الماهية من حيث هي. فكل ممكن فهو ذو ماهية. وبذلك يظهر معنى قولهم: كل ممكن زوجٌ تركيبى له ماهية ووجود.

وأما إطلاق الممكن على وجود غير الواجب بالذات وتسميته بالوجود الإمكانى فاصطلاح آخر في الإمكان والوجوب، يستعمل فيه الإمكان والوجوب بمعنى الفقر

می‌شود؛ به دلیل آن‌که امکان عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم؛ و یک شیء تنها در صورتی متصف به سلب ضرورت وجود و عدم می‌شود که در ذات خودش تهی از وجود و عدم باشد؛ و تنها ماهیت است که اگر با صرف نظر از هر چیز دیگری [یعنی من حیث هی] در نظر گرفته شود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. [اما غیر ماهیت از دو حال بیرون نیست: یا وجود است و یا عدم؛ و چون حیثیت ذات وجود، حیثیت موجودیت است وجود برایش ضرورت دارد؛ و نیز چون حیثیت عدم حیثیت بطلان است، عدم برایش ضرورت دارد؛ پس غیر ماهیت یا واجب‌الوجود است و یا ممتنع‌الوجود، در نتیجه] هر ممکنی لزوماً دارای ماهیت می‌باشد. از این‌جا معنای این سخن حکیمان دانسته می‌شود که: «هر شیء ممکنى [که در خارج تحقق دارد] مرکب از دو حیثیت می‌باشد: ماهیت و وجود».

دفع یک شبهه و بیان یک اصطلاح دیگر برای امکان

[ممکن است گفته شود: امکان در بعضی از موارد، وصف برای وجودهای معلول واقع می‌شود و گفته می‌شود که وجود همه اشیا غیر از خدای سبحان وجود امکانی است، و این با مطلب یادشده که فقط ماهیت متصف به امکان می‌شود، منافات دارد.]

[در پاسخ از این اشکال باید به این نکته توجه نمود که] اطلاق ممکن بر وجود غیر خدای سبحان و نامیدن آن به وجود امکانی، بر حسب اصطلاح دیگری در واژه

الذاتی والغنی الذاتی، ولس یراد به سلب الضرورتین، أو استواء النسبة إلى الوجود والعدم؛ إذ لا یعقل ذلك بالنسبة إلى الوجود.

الأمر الثاني: أنَّ الإمكان لازم الماهیة؛ إذ لو لم یلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت فی نفسها موجودة أو معدومة، والماهیة من حیث هی لا موجودة ولا معدومة.

والمراد بكونه لازماً لها أنَّ فرض الماهیة من حیث هی یرکفی فی اتصافها

امكان و وجوب است. [وقتی می‌گوییم: وجود خدای سبحان وجود واجب است و وجود سایر اشیا وجود امکانی است] امکان به معنای وابستگی و فقر ذاتی، و وجوب به معنای استقلال و غنای ذاتی است، نه آن‌که مراد از امکان سلب ضرورتین و یا تساوی نسبت شیء به وجود و عدم باشد. چرا که این امور در وجود راه ندارد.

فروع دوم: امکان قابل انفکاک از ماهیت نیست

امکان لازمة ماهیت است [و قابل انفکاک از ماهیت نیست] زیرا اگر لازمة ماهیت نباشد باید بتواند از ماهیت جدا شود؛ و اگر امکان از ماهیت جدا شود، ماهیت یا واجب می‌شود و یا ممتنع؛ و در نتیجه ماهیت در مقام ذاتش یا وجود خواهد داشت و یا عدم؛ در حالی که ماهیت فی نفسها و در مقام ذاتش نه وجود دارد و نه عدم.

مقصود ما از این که می‌گوییم: امکان لازمة ماهیت است، آن است که برای اتصاف ماهیت به امکان کافی است ماهیت را فی نفسها در نظر بگیریم، و نیازی به در نظر گرفتن یک امر بیرون از ماهیت نیست، [یعنی حیثیت ماهیت برای اتصاف به امکان کافی است و امکان از نفس ذات ماهیت انتزاع می‌شود، و به اصطلاح امکان خارج محمول است نه محمول بالضمیمه].

البته معنای اصطلاحی لزوم آن است که ملزوم، علت و مقتضی تحقق لازم و لحوق لازم به خودش می‌باشد. [یعنی وقتی گفته می‌شود حرارت لازمة آتش

بالإمكان، من غير حاجة إلى أمر زائد؛ دون اللزوم الاصطلاحي، وهو كون الملزوم علة مقتضية لتحقيق اللازم ولحوقه به؛ إذ لا اقتضاء في مرتبة الماهية من حيث هي إثباتاً ونهياً.

لا يقال: تحقق سلب الضرورتين في مرتبة ذات الماهية يقضي بكون الإمكان داخلياً في ذات الشيء، وهو ظاهر الفساد.

فإننا نقول: إنَّما يكون محمول من المحمولات داخلياً في الذات إذا كان الحمل حملاً أولياً، ملاكه الاتحاد المفهومي؛ دون الحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد

است، معنایش این است که آتش، حرارت را ایجاد کرده و به آن متصف می شود. اما در این جا که ما می گوئیم: امکان لازمه ماهیت است، مقصودمان این نیست که ماهیت علیت امکان است [زیرا ماهیت در مقام ذاتش و من حیث هی، هیچ گونه اقتضا و علیتی نسبت به وجود و عدم ندارد.

دفع یک شبهه

ممکن است اشکال شود که: [با توجه به تفسیری که شما از لزوم امکان برای ماهیت ارائه دادید، باید سلب ضرورتین در مرتبه ذات ماهیت تحقق داشته باشد، چون بنابر آن تفسیر، معنای لزوم امکان برای ماهیت آن است که سلب ضرورتین از نفس ذات ماهیت انتزاع می شود. و این غیر قابل قبول است، زیرا] مقتضای تحقق سلب ضرورتین در مرتبه ذات ماهیت آن است که امکان داخل در ذات و ماهیت شیء باشد، و بطلان این معنا واضح است. [زیرا فقط جنس و فصل ماهیت است که داخل در ذات و ماهیت شیء می باشد؛ و امکان، جنس و یا فصل هیچ ماهیتی نیست، و لذا جزء هیچ ماهیتی نمی تواند باشد.]

در پاسخ به اشکال فوق این نکته را یادآور می شویم که: یک محمول تنها وقتی داخل در ذات موضوع است [و از اجزاء ذاتی آن به شمار می آید] که به حمل اولی - که ملاکش اتحاد مفهومی موضوع و محمول است - بر آن جمل شود، نه به حمل

الوجودي. والإمكان وسائر لوازم الماهيات الحمل بينها وبين الماهية من حيث هي حمل شائع لا أولي.

الأمر الثالث: أن الإمكان موجود بوجود موضوعه في الأعيان، وليس اعتباراً عقلياً محضاً لا صورة له في الأعيان، كما قال به بعضهم؛ ولا أنه موجود في الخارج بوجود مستقل منحا، كما قال به آخرون.

أما أنه موجود في الأعيان بوجود موضوعه فلائه قسيم في التقسيم للواجب الذي ضرورة وجوده في الأعيان، فارتفاع الضرورة الذي هو الإمكان هو في الأعيان. وإذا

شايع كه ملاكش اتحاد وجودي موضوع و محمول است. و بايد دانست كه حمل امكان و ديگر لوازم ماهيت بر ماهيتي كه في نفسها لحاظ شده، حمل شايع است نه حمل اولي.

فرع سوم: امكان از معقولات ثانیه فلسفی است

امكان در خارج به تبع وجود موضوعش و به طفيل آن موجود است؛ و آن گونه كه برخی پنداشته اند، امكان يك اعتبار عقلي محض كه هيچ صورتی در خارج ندارد نيست؛ و نيز آن گونه كه گروهی ديگر گمان برده اند، امكان يك امر عيني داراي وجود مستقل و منحا، نيست، [بلكه در خارج موجود است اما به تبع وجود موضوعش نه به يك وجود مستقل و منحا].

[پس ما در مورد امكان دو ادعا داريم: يکی آن كه امكان يك امر عيني است و در خارج موجود است، در برابر اشراقيون كه امكان را يك امر ذهني و اعتباری محض می دانند؛ و دوم اين كه وجود خارجي امكان، برخلاف آنچه به مشائين نسبت داده شده، يك وجود مستقل و منحا از موضوعش نيست، بلكه وجودش به تبع وجود موضوعش می باشد.]

دليل بر اين كه امكان در خارج به تبع وجود موضوعش موجود می باشد آن است كه در تقسيم [موجود به واجب و ممكن] ممكن قسيم واجب است؛ و مسلم است

كان موضوعاً في التقسيم المقتضي لأتصاف المقسم بكل واحد من الأقسام، كان في معنى وصف ثبوتيّ يتّصف به موضوعه، فهو معنى عدميّ له حفظ من الوجود، والماهية متّصفة به في الأعيان. وإذا كانت متّصفة به في الأعيان، فله وجود فيها، على حدّ الأعدام المضافة التي هي أوصاف عدميّة ناعته لموصوفاتها موجودة بوجودها. والآثار المترتبة عليه في الحقيقة هي ارتفاع آثار الوجوب، من صرافة الوجود، وبساطة الذات، والغنى عن الغير، وغير ذلك.

که ضرورت وجود واجب [که همان وجوب وجود است] یک امر عینی بوده و در خارج ثبوت دارد؛ در نتیجه ارتفاع ضرورت - که همان امکان است - نیز باید در خارج باشد.

و چون امکان در تقسیم یادشده به عنوان یک قسم مطرح شده است، و از طرفی تقسیم مقتضی اتصاف مقسم به هر یک از اقسام خود می باشد، نتیجتاً امکان به منزله یک وصف ثبوتی خواهد بود که موضوعش به آن متصف می گردد. بنابراین، امکان یک معنای عدمی است که بهره ای از وجود و ثبوت داشته، و ماهیت در خارج به آن متصف می شود.

و چون ماهیت «در خارج» متصف به امکان می شود، باید امکان «در خارج» ثبوت و وجود داشته باشد، [اما نه به این معنا که دارای یک وجود منحاز و مستقل باشد، بلکه] وجودش در حدّ وجود اعدام مضاف است که یک سری وصف های عدمی هستند که به موصولات خود نعت داده و به تبع وجود آنها موجود می باشند.

[ممکن است گفته شود: اگر امکان یک امر عدمی است چگونه می توان آثاری چون نیازمندی به علت را به آن نسبت داد و مثلاً گفت: علت نیازمندی ماهیت به علت امکان آن است، با آن که امور عدمی نمی توانند منشأ اثری باشند. در پاسخ به این اشکال می گوییم:] آثاری که بر امکان مترتب می شود، درواقع همان ارتفاع و نبود آثار وجوب است؛ آثاری مانند: صرافت وجود، بساطت ذات و بی نیازی از غیر. پس آنچه درواقع منشأ اثر است وجوب و ضرورت است که یک امر وجودی است، نه امکان که یک امر عدمی است.]

وقد اتضح بهذا البيان فساد قول من قال: إنَّ الإمكان من الاعتبارات العقلية المحضة التي لا صورة لها في خارج ولا ذهن؛ وذلك لظهور أنَّ ضرورة وجود الموجود أمر وعائزه الخارج وله آثار خارجية وجودية.

وكذا قول من قال: إنَّ للإمكان وجوداً في الخارج منحازاً مستقلاً؛ وذلك لظهور أنَّه معنى عديمي واحد مشترك بين الماهيات - ثابت بثبوتها في أنفسها، وهو سلب الضرورتين - ولا معنى لوجود الأعدام بوجود منحاز مستقل. على أنَّه لو كان موجوداً في الأعيان بوجود منحاز مستقل، كان إما واجباً بالذات،

بررسی نظریه کسانی که امکان را یک اعتبار عقلی صرف می‌دانند

با توجه به بیان فوق، بطلان قول کسانی که گفته‌اند: «امکان، یک اعتبار عقلی صرف است و هیچ صورتی در خارج و یا در ذهن ندارد» روشن می‌گردد. زیرا [همان‌طور که یادآور شدیم، وقتی موجود را به ممکن و واجب تقسیم می‌کنیم، ممکن قسیم واجب می‌باشد، و] روشن است که وجوب و ضرورت وجود واجب در خارج تحقق دارد و آثار خارجی و وجودی بر آن مترتب می‌شود، [پس لاجرم امکان نیز که قسیم وجوب است و همان ارتفاع ضرورت است باید ظرف ثبوتش خارج باشد.]

بررسی نظریه کسانی که برای امکان وجود مستقلی قائلند

همچنین روشن می‌شود که قول کسانی که گفته‌اند: «امکان در خارج وجود منحاز و مستقل دارد» باطل می‌باشد. زیرا پر واضح است که امکان یک معنای عدمی است که مشترک میان تمام ماهیات بوده - و به تبع ثبوت فی نفسه ماهیت ثابت می‌باشد؛ و آن معنای عدمی همان سلب ضرورتین است؛ - و معنا ندارد که یک امر عدمی دارای وجود منحاز و مستقل باشد.

دلیل دیگر بر ابطال این قول آن است که: اگر امکان دارای وجود مستقلی در خارج باشد، از دو حال بیرون نیست: یا واجب است و یا ممکن، [زیرا هر موجودی یا واجب است و یا ممکن، و شق سومی در کار نیست.] مسلماً امکان،

و هو ضروريّ البطلان، و إما ممكناً و هو خارج عن ثبوت الماهية لا يكفي فيه ثبوتها في نفسها، فكان بالغير، و سيجيء استحالة الإمكان بالغير.

وقد استدلوا على ذلك بوجوه، أوجهها: أن الممكن لو لم يكن ممكناً في الأعيان، لكان إما واجباً فيها أو ممتنعاً فيها، فيكون الممكن ضروريّ الوجود أو ضروريّ العدم، هذا محال.

واجب الوجود بالذات نیست؛ پس به ناچار باید ممکن باشد، و در عین حال بیرون از ثبوت ماهیت بوده و در نتیجه ثبوت فی نفسه ماهیت برای تحقق آن کافی نمی باشد. پس باید ثبوت امکان برای ماهیت، [به واسطه عامل خارجی، یعنی] بالغير باشد؛ در حالی که در آینده به اثبات می رسانیم که امکان بالغير محال و ممتنع است.

[توضیح برهان فوق آن است که وقتی فی المثل می گوییم: انسان ممکن است، اگر این امکان دارای وجود مستقلی باشد، عروضش بر انسان مانند عروض خنده بر انسان، نیازمند یک عامل خارجی خواهد بود، زیرا در این صورت امکان خودش یک موجود ممکن الوجود بوده و در تحققش نیاز به علت دارد. و معنای این سخن آن است که امکان انسان، بالغير می باشد. در حالی که امکان بالغير محال است.]

بررسی دلیل کسانی که برای امکان وجود مستقلی قائلند

کسانی که برای امکان وجود منهاز و مستقلی قائلند، ادله‌ای برای اثبات این قول آورده‌اند. در میان این ادله آن‌که از همه وجیه تر است دلیل زیر است:

ممکن اگر در خارج متصف به امکان نباشد، یا در خارج واجب است و یا معتنع. و در نتیجه ممکن یا ضروریّ الوجود خواهد بود و یا ضروریّ العدم؛ و این محال است. [زیرا امکان سلب ضرورت وجود و عدم است؛ و سلب ضرورت هرگز با ضرورت جمع نمی شود. بنابراین، باید پذیرفت که انصاف ممکن به امکان در خارج است، و در نتیجه امکان در خارج وجود و تحقق دارد.]

ویرده اُن الاُتصاف بوصف فی الأعیان لا یستلزم تحقق الوصف فیها بوجود منحاز مستقل، بل یکفیی فیہ اُن یکون موجوداً بوجود موصوفه، والإمكان من المعقولات الثانیة الفلسفیه التي عرّضها فی الذهن والاتصاف بها فی الخارج، وهي موجودة فی الخارج بوجود موضوعاتها.

وقد تبین ممّا تقدّم اُن الإمكان معنی واحد مشترك، كمفهوم الوجود.

اما این استدلال ناتمام است، زیرا اتصاف به یک وصف در خارج، مستلزم آن نیست که آن وصف در خارج وجود منحاز و مستقل داشته باشد، بلکه کافی است آن وصف به تبع وجود موصوفش در خارج موجود باشد. [و در مورد امکان قضیه از همین قرار است، زیرا] امکان از معقولات ثانی فلسفی است. معقولات ثانی فلسفی آن دسته از مفاهیم اند که عرّوضشان در ذهن است - [یعنی یک ما بازای خارجی ندارد که در خارج عارض بر موصوفشان شود، بلکه ذهن با تحلیل های خاص خود آن مفاهیم را از موضوع انتزاع کرده و بر آن حمل می کند]. - و اتصاف به آنها در خارج می باشد، [یعنی اشیای خارجی متصف به آنها می شوند، نه مفاهیم ذهنی از آن جهت که مفاهیم ذهنی هستند]. معقولات ثانی فلسفی در خارج به تبع وجود موضوعشان موجود می باشند.

از آن چه گذشت روشن می شود که واژه امکان مانند واژه وجود، مشترک معنوی است و بر موضوعات گوناگون به یک معنا حمل می شود. [البته امکان دارای معانی دیگری نیز هست که در دنباله بحث به آنها اشاره خواهد شد، و امکان از این جهت مشترک لفظی است.]

تنبیه:

تنقسم الضرورة إلى ضرورة أزليّة، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته، من دون أيّ قيد وشرط حتّى الوجود؛ وتختصّ بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه، بحثاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهيّة، وهو الوجود الواجبى تعالى و تقدّس فى ما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.

والى ضرورة ذاتيّة، وهي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته مع الوجود لا

چند تنبیه

تنبیه اول: اصطلاحات گوناگون ضرورت

ضرورت دارای اقسام [و اصطلاحات] گوناگونی به شرح زیر است:

ضرورت ازلی: و آن عبارت است از این که محمول برای ذات موضوع بدون هیچ قید و شرطی حتی قید وجود، ضرورت داشته باشد. ضرورت ازلی اختصاص به جایی دارد که ذات موضوع، وجود صرف و قائم به خود باشد به گونه ای که هیچ گونه نقصان و کاستی در آن راه نداشته و محدود به هیچ حدّ و ماهیتی نباشد؛ و تنها وجود واجبى - تبارک و تعالى - این گونه است آن گاه که به صفاتی که عین ذاتش هستند، متصف می گردد. [بنابراین، ضرورت ازلی فقط جهت قضایاتی است که موضوعشان ذات اقدس اله، و محمولشان صفات ذاتی اوست.]

ضرورت ذاتی: و آن عبارت است از این که محمول برای ذات موضوع در ظرف وجود موضوع، نه به قید وجود موضوع، ضرورت داشته باشد. [توضیح این که در ضرورت ذاتی، وجود ظرف برای موضوع است، نه قید و شرط آن و لذا نباید توهم شود که «ضرورت ذاتی، نوعی ضرورت وصفی است و به آن باز می گردد، چرا که در ضرورت ذاتی محمول برای موضوع به شرط اتصال به وجود ضروری می باشد،] مانند آن جا که می گوئیم: «هر انسانی بالضرورة حیوان است».

بالوجود، کقولنا: کُلُّ إنسان حیوان بالضرورة، فالحيوانیة ذاتیة للإنسان ضروریة له ما دام موجوداً ومع الوجود، ولو لاه لكان باطل الذات، لا إنسان ولا حیوان.

والی ضرورة وصفیة، وهي كون المحمول ضروریاً للموضوع لو صفه کقولنا: کُلُّ كاتب متحرک الأصابع بالضرورة ما دام كاتباً.

والی ضرورة وقتیة، و مرجعها إلى الضرورة الوصفیة بوجه.

تنبیه آخر

هذا الذي تقدّم من معنی الإمكان هو المبحوث عنه فی هذه المباحث، وهو

[این ضرورت، ضرورت ذاتی است؛ زیرا حیوان بودن، در ظرف وجود انسان، ذاتی انسان بوده و برای او ضروری می باشد. اما اگر وجود نباشد، انسان پوچ و باطل الذات است و در این صورت نه انسانی در کار خواهد بود و نه حیوانی. [و در چنین حالی چگونه می توان گفت: انسان بالضرورة حیوان است.]

ضرورت وصفی: و آن عبارات است از این که محمول برای موضوع، به خاطر وصفی که موضوع متصف به آن است، ضروری باشد. مانند آن جا که می گوییم: «هر نویسنده ای، تا وقتی نویسنده است، بالضرورة انگشتانش در حرکت است».

ضرورت وقتی: [و آن عبارات است از این که محمول برای موضوع در زمان خاصی ضرورت داشته باشد. مانند آن جا که می گوییم: «خورشید، هنگامی که ماه میان آن و زمین حایل است، بالضرورة منکسف می باشد».] ضرورت وقتی را می توان به نحوی به ضرورت وصفی بازگرداند، [به این صورت که «در وقت خاص بودن» را وصف موضوع قرار دهیم و مثلاً بگوییم: «خورشیدی که در زمان جلولت ماه واقع است بالضرورة منکسف است».]

[ضرورت، اصطلاح دیگری نیز دارد که ضرورت به شرط محمول نامیده می شود و در دنباله کلام به آن اشاره خواهد شد.]

تنبیه دوم: اصطلاحات گوناگون امکان

معنایی که پیش از این برای امکان بیان شد [یعنی سلب ضرورت وجود و عدم]

إحدى الجهات الثلاث التي لا يخلو عن واحدة منها شيء من القضايا. وقد كان الإمكان عند العامة يستعمل في سلب الضرورة عن الجانب المخالف، ولأزمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق؛ ويصدق في الموجبة فيما إذا كان الجانب الموافق ضرورياً، نحو: الكاتب متحرك الأصابع بالإمكان، أو مسلوب الضرورة، نحو:

همان منتهائی است که در این مباحث مورد گفت و گو می باشد. امکان در این اصطلاح یکی از جهات سه گانه ای است که در هر قضیه حتماً یکی از آنها تحقق دارد. [امکان معانی و اصطلاحات دیگری نیز دارد که اکنون به بیان آنها می پردازیم]

امکان عام

[پیش از آن که انشمندان علوم عقلی، امکان را به معنای سلب ضرورتین به کار برند] امکان در میان نامه مردم به معنای «سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه» به کار می رفت؛ و لازم سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه، سلب امتناع از طرف موافق قضیه است. [بنابراین، وقتی عامه مردم می گویند: «ممکن است جن وجود داشته باشد» مقصودشان این است که عدم و نیستی برای جن ضرورت ندارد، و لازم معاش آن است که وجود و هستی برای جن ممنوع نباشد.]

امکان به معنای بدشده، در قضایای موجب دو مصداق دارد:

یکی آن جا که جانب موافق قضیه [یعنی ثبوت محمول برای موضوع] در واقع و نفس الامر ضروری است، مانند قضیه «نویسنده ممکن است انگشتانش در حرکت باشد». [مفاد این قضیه آن است که متحرک نبودن انگشتان برای نویسنده ضروری نیست، و اما این را بیان نمی کند که آیا متحرک بودن انگشتان برای نویسنده ضروری است یا نه؟ البته در واقع و نفس الامر حرکت انگشتان برای نویسنده ضروری است، اما قضیه فوق این ضرورت را بیان نمی کند.]

و مورد دیگر آن جا که جانب موافق قضیه نیز مانند جانب مخالف آن، ضروری

الإنسان متحرك الأصابع بالإمكان؛ ويصدق في السالبة فيما إذا كان الجانب الموافق ممتنعاً، نحو: ليس الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان، أو مسلوب الضرورة، نحو: ليس الإنسان ساكن الأصابع بالإمكان.

فالإمكان بهذا المعنى أعمّ مورداً من الإمكان بالمعنى المتقدم - أعني سلب

نیست، [یعنی نه ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و نه سلبش از آن ضروری می باشد]. مانند قضیه: «انسان ممکن است انگشتانش در حرکت باشد». [بنابراین، امکان عام در قضایای موجه هم با ضرورت وجود، یعنی وجوب، جمع می شود و هم با سلب ضرورت وجود و عدم، یعنی امکان خاص].

امکان به معنای یادشده در قضایای سالبه نیز دو مصداق دارد:

یکی آن جا که جانب موافق قضیه - [در این جا مقصود از جانب موافق قضیه ثبوت محمول برای موضوع است] - ممتنع است، مانند قضیه: «نویسنده ممکن است انگشتانش ساکن نباشد». [مفاد این قضیه آن است که ساکن نبودن انگشتان نویسنده ضرورت ندارد، اما بیان نمی کند که آیا ساکن نبودن انگشتان ضرورت دارد یا ندارد؟]

و مصداق دیگر آن جا است که نه سلب، ضرورت دارد و نه ایجاب؛ مانند قضیه: «انسان ممکن است انگشتانش ساکن نباشد».

[حاصل آن که امکان به معنای یادشده در قضایای موجه دو مصداق دارد: یکی آن جا که ماده قضیه وجوب است و دیگر آن جا که ماده قضیه امکان به معنای سلب ضرورتین است. و در قضایای سالبه نیز دو مصداق دارد: یکی موردی که ثبوت محمول برای موضوع ممتنع است، و دیگر موردی که ماده قضیه امکان به معنای سلب ضرورتین است].

بنابراین، امکان به معنای مذکور هم شامل موارد «مکان به معنای سلب ضرورتین می شود، و هم شامل موارد هر یک از وجوب و امتناع می گردد. پس امکان به معنای یادشده از جهت مورد و مصداق اهم از امکان به معنای سلب

الضرورتین - ومن کلّ من الوجوب والامتناع؛ لا أنّه أعمّ مفهوماً، إذ لا جامع مفهومی بین الجهات.

ثمّ نقله الحكماء إلى خصوص سلب الضرورة من الجانبین، وسمّوه إمكاناً خاصاً وخاصیّة، وسمّوا ما عند العامة إمكاناً عامّاً وعامیّة.

وربما أطلق الإمكان وأُريد به سلب الضرورات الذاتيّة والوصفیّة والوقتیّة، وهو أخصّ من الإمكان الخاصّ، ولذا یسمی الإمكان الأخصّ، نحو: الإنسان كاتب

ضرورتین است، اگرچه مفهومش مباین با مفهوم آن است، زیرا که هیچ جامع مفهومی و معنای مشترکی میان جهات قضایا وجود ندارد.

امکان خاص

[اگرچه معنای نخستین امکان، همان سلب ضرورت از طرف مخالف بود ولی] حکما آن را به معنای سلب ضرورت از طرف موافق و مخالف، نقل دادند، و آن را امکان خاصّ و خاصّی نامیدند، [چون از طرفی اخصّ از امکان به معنای پیشین آن است، و از طرف دیگر معنایی است که خواصّ و اهل نظر از امکان اراده می‌کنند]. همان‌گونه که امکان به معنای نخستینش را امکان عامّ و عامّی نامیدند، [چرا که از طرفی اعمّ از امکان به معنای مستحدث آن است و از طرف دیگر معنایی است که عوام و توده مردم از امکان اراده می‌کنند].

امکان اخصّ

گاهی امکان اطلاق می‌شود و از آن سلب ضرورت‌های ذاتی، وصفی و وقتی اراده می‌شود. این معنای از امکان، اخصّ از امکان خاصّ است؛ [زیرا امکان خاصّ فقط ضرورت ذاتی را سلب می‌کند و لذا با ضرورت وصفی و وقتی جمع می‌شود، ولی امکان به معنای یادشده ضرورت وصفی و وقتی را نیز سلب می‌کند و با آن جمع نمی‌شود]. و از این رو، آن را امکان اخصّ می‌نامند؛ مانند قضیه «انسان ممکن است

بالإمكان، فالماهية الإنسانية لا تستوجب الكتابة، لا لذاتها ولا لوصف ولا في وقت مأخوذين في القضية.

وربما أطلق الإمكان وأريد به سلب الضرورات جميعاً، حتى الضرورة بشرط

نویسنده باشد». در این قضیه نویسنده بودن نه برای ذات انسان ضرورت دارد، و نه انسان مقید به وصف و یا وقتی شده که به اعتبار آن وصف و یا وقت، نویسندگی برایش ضرورت داشته باشد، [بنابراین، امکان در قضیه یادشده علاوه بر ضرورت ذاتی، ضرورت وصفی و وقتی را نیز سلب می‌کند].

امکان استقبالی

گاهی امکان اطلاق می‌شود و از آن سلب همه ضرورت‌ها اراده می‌شود، حتی ضرورت به شرط محمول. [ضرورت به شرط محمول در جایی است که موضوع از آن جهت که محمول برایش تعیین یافته موضوع واقع می‌شود. مثلاً اگر زید در خارج ایستاده باشد، در صورتی که آن را با توجه به وضعیتی که در خارج دارد مدّ نظر قرار دهیم، باید بگوییم: «زید بالضرورة ایستاده است». این ضرورت، ضرورت به شرط محمول نام دارد. امکان استقبالی علاوه بر ضرورت‌های ذاتی، وصفی و وقتی، این نوع ضرورت را نیز نفی می‌کند.]

[از این جا دانسته می‌شود که] امکان استقبالی اختصاص به امور آینده دارد که چون ایجاب و یا سلب در آنها هنوز تعیین نیافته است، لذا تمام اقسام ضرورت از آنها سلب می‌شود حتی ضرورت به شرط محمول، هم در ناحیه ایجاب و هم در ناحیه سلب. [مثلاً اگر سؤال شود آیا زید یک ساعت بعد ایستاده است؟ باید گفت: زید یک ساعت بعد ممکن است ایستاده باشد. این امکان، امکان استقبالی است و بیان کننده آن است که ایستاده بودن اثباتاً و نفیاً برای زید در یک ساعت بعد هیچ ضرورتی ندارد، حتی ضرورت به شرط محمول؛ زیرا هنوز یک ساعت بعد نیامده، و معلوم نیست زید در یک ساعت بعد چه وضعیتی دارد.]

المحمول، وهو في الأمور المستقبلية التي لم يشعَر فيها بإيجاب ولا سلب، فالضرورة مسلوبة عنها حتى بحسب المحمول إيجاباً وسلباً. وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامي، الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلية، لعدم إحاطته بالعلل والأسباب؛ وإلا، فلكل أمر مفروض بحسب ظرفه إما الوجود والوجوب، وإما العدم والامتناع.

وربما أطلق الإمكان وأريد به الإمكان الاستعدادي، وهو وصف وجودي من

البته اعتبار امکان استقبالی [یک اعتبار واقعی و نفس الامری نیست، بلکه] مبتنی بر یک دیدگاه ساده و عامیانه است، چرا که مردم عادی به دلیل عدم احاطه بر علل و اسباب، از وقوع و عدم وقوع حوادث آینده بی اطلاع اند، [و لذا نه وقوع آن حوادث نزد آنان ضروری است و نه عدم وقوعش. اما این دیدگاه یک دیدگاه عامیانه است، زیرا بر حسب واقع و نفس الامر] هر شیء مفروضی در ظرف خودش یا موجود است - [و این در جایی است که علت تامه اش موجود باشد] - که در این صورت وجودش ضروری خواهد بود، و یا معدوم است - [و این در جایی است که علت تامه اش موجود نباشد] - که در این صورت عدمش ضروری خواهد بود؛ [و لذا نمی توان چیزی را در نظر گرفت ولو در آینده، که فاقد هر گونه ضرورتی باشد. بنابراین، امکان استقبالی که نفی کننده همه ضرورت هاست جایگاهی در واقع و نفس الامر ندارد.]

امکان استعدادی

گاهی امکان به کار می رود و مقصود از آن «امکان استعدادی» [یعنی حالت آمادگی شیء برای پذیرش فعلیت جدید] می باشد. امکان استعدادی یک وصف وجودی است و از کیفیاتی است که قائم به ماده می باشد، و ماده به واسطه آن، این قابلیت را پیدا می کند که فعلیات گوناگونی را بپذیرد. [مثلاً در دانه گندم استعداد تبدیل شدن به بوته گندم و در دانه جو، استعداد تبدیل شدن به بوته جو است، این استعدادها

الکيفيات القائمة بالمادة، تقبل به المادة الفعليّات المختلفة. والفرق بينه وبين الإمكان الخاصّ أنّه صفة وجوديّة، تقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد من الفعلية، موضوعه المادة الموجودة، ويبطل منها بوجود المستعدّله؛ بخلاف الإمكان الخاصّ الذي هو معنى عقلي، لا يتّصف بشدّة وضعف ولا قرب وبعد، وموضوعه الماهية من حيث هي، لا يفارق الماهية موجودة كانت أو معدومة.

موجب می‌گردد که دانه گندم بتواند بوته گندم شود، و نیز دانه جو بتواند بوته جو گردد. امکان استعدادی تنها در ماده تحقق می‌یابد و مجردات فاقد آن هستند.]

مقایسه امکان استعدادی با امکان خاص

فرق میان امکان استعدادی و امکان خاص آن است که امکان استعدادی [اولاً:] یک صفت وجودی بوده [و دارای وجود منحاز و مستقل است] و قابل شدت و ضعف، و نزدیکی و دوری از فعلیت موردنظر می‌باشد. [مثلاً امکان استعدادی انسان در مضغه شدیدتر از علقه، و در علقه شدیدتر از نطفه است؛ و همچنین مضغه که امکان استعدادی انسان در آن هست، به انسان شدن نزدیک‌تر از علقه و یا نطفه می‌باشد. و ثانیاً:] موضوع امکان استعدادی ماده موجود است. و [ثالثاً:] امکان استعدادی در صورت تحقق یافتن مستعدّله از بین می‌رود. [زیرا معنا ندارد پس از تحقق یافتن یک فعلیت (مستعدّله) در یک شیء، آن شیء همچنان آمادگی برای تبدیل شدن به آن فعلیت را داشته باشد. مثلاً وقتی نطفه تبدیل به انسان شد، و انسان بالفعل تحقق یافت، امکان استعدادی انسان در آن نطفه تبدیل شده به انسان از بین می‌رود.]

اما امکان خاص [هیچ یک از ویژگی‌های سه گانه فوق را ندارد، زیرا اولاً:] یک معنای عقلی صرف است و به شدت و ضعف، و نزدیکی و دوری متصف نمی‌گردد. و [ثانیاً:] موضوعش ماهیتی است که فی نفسها لحاظ شده است. و [ثالثاً:] هرگز از ماهیت جدا نمی‌شود، خواه ماهیت موجود باشد، و خواه معدوم.

وربما أطلق الإمكان وأريد به كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محالاً، ويسمى الإمكان الوقوعي.

وربما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المغلولي من التعلّق والتقوم بالوجود العلّي وخاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكانّي بالنسبة إلى الوجود الواجبيّ جلّ وعلا؛ ويسمى الإمكان الفقريّ والوجودي، يقال الإمكان الماهويّ.

امكان وقوعی

گاهی امکان اطلاق می شود و مقصود از آن، این است که شیء به گونه ای است که از فرض وقوعش محالی لازم نمی آید. این معنای از امکان، امکان وقوعی نامیده می شود. [امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، و بیانگر آن است که شیء نه تنها امکان ذاتی دارد، و ذاتش یک ذات ممتنع نیست، بلکه تحقق و وقوعش نیز محال نمی باشد؛ یعنی هیچ محذوری بر وقوعش مترتب نمی شود و هیچ محالی از تحققش لازم نمی آید. و به عبارت دیگر: امکان وقوعی هم امتناع بالذات را سلب می کند و هم امتناع بالغیر را.]

امكان فقري

گاهی امکان به کار می رود و مقصود از آن، تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علّی، و خاصیت فقر ذاتی وجود امکانی و وابستگی اش به وجود واجبی - جلّ و علا - می باشد. [امکان در این اصطلاح وصف برای حقیقت عینی وجودهای معلولی است، و عین الربط بودن آنها نسبت به وجود علّی را بیان می کند.] این اصطلاح، امکان فقری و امکان وجودی نامیده می شود، در برابر امکان ماهوی، [که وصف برای ماهیت است.]

تنبیه آخر:

الجهات الثلاث المذكورة لا تختص بالقضايا التي محمولها الوجود، بل تتخلل واحدة منها بين أي محمول مفروض نسب إلى أي موضوع مفروض، غير أن الفلسفة لا تتعرض منها إلا لما يتخلل بين الوجود وعوارضه الذاتية، لكون موضوعها الموجود بما هو موجود.

تنبیه سوم: مواضع گانه اختصاص به هلیات بسیطه ندارند

جهات سه گانه یادشده [یعنی وجوب، امکان و امتناع] به [هلیات بسیطه یعنی] قضایایی که محمول در آنها وجود است، اختصاص ندارند؛ بلکه [شامل هلیات مرکبه نیز می‌شوند. زیرا هر محمولی به هر موضوعی نسبت داده شود، آن نسبت از سه حال بیرون نیست: یا به نحو وجوب است یا به نحو امتناع است و یا به نحو امکان. و به بیان دیگر:] هر گاه محمولی به موضوعی نسبت داده شود و بر آن حمل گردد - آن موضوع و محمول هر چه باشند - یکی از جهات سه گانه یادشده میان آنها متخلل می‌باشد.

البته فلسفه، چون موضوعش موجود مطلق است، از وجوب، امکان و امتناع تنها متعرض آنهایی می‌شود که میان وجود و عوارض ذاتی اش متخلل می‌گردند. [بنابراین، مقصود از وجوب، امکان و امتناع در فلسفه، تنها وجوب وجود، امکان وجود و امتناع وجود است؛ برخلاف منطقی که نظر به محمول خاصی ندارد و درباره مطلق قضایا بحث می‌کند.]

الفصل الثانی

[في انقسام كل من المواد الثلاث إلى

ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان]

ينقسم كل من هذه المواد الثلاث إلى: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير؛ إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات، مع قطع النظر عن جميع ما عداها، كافياً في اتصافها؛ وبما بالغير أن لا يكفي فيه وضعها كذلك، بل يتوقف على إعطاء الغير

فصل دوم

[تقسيم هر یک از مواد سه گانه به

«ما بالذات»، «ما بالغير» و «ما بالقياس» به غیر از امکان]

هر یک از مواد سه گانه به سه قسم متقسم می شوند: «ما بالذات»، «ما بالغير» و «ما بالقياس» به استثنای امکان، چرا که امکان بالغير محال است. [بنابراین، مجموعاً نه قسم برای مواد سه گانه فرض می شود و در میان این نه قسم، یک قسم محال می باشد.]

ما بالذات: مقصود از بالذات بودن [هر یک از وجوب، امکان و امتناع] آن است که خود ذات با قطع نظر از هر چیز دیگری برای اتصاف به وجوب، امکان و یا امتناع کافی است. [یعنی ذات بدون توجه به تأثیر چیزی در آن، و نیز بدون آن که آن را با چیز دیگری مقایسه کنیم، متصف به وجوب، امکان و یا امتناع می گردد.]

ما بالغير: و مقصود از بالغير بودن [هر یک از وجوب و امتناع] آن است که خود ذات برای اتصاف به وجوب و یا امتناع کافی نیست، بلکه اتصافش به آن متوقف بر

واقضائه؛ وبما بالقیاس إلى الغير أن يكون الاقتصاف بالنظر إلى الغير على سبیل استدعائه الأعم من الاقتصاف.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته.
والوجوب بالغير كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته الثابتة.
والامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتية، التي لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة، كاجتماع النقيضين، وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه.

اعطاء واقضای عامل بیرون از ذات می‌باشد. [یعنی عامل بیرونی به ذات، ضرورت وجود و یا ضرورت عدم می‌دهد، به گونه‌ای که اگر آن عامل نباشد، شیء به خودی خود نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش.]

مابالقیاس: و مقصود از بالقیاس بودن [هر یک از وجوب، امکان و امتناع] آن است که اتصاف ذات به وجوب، امکان و یا امتناع یا نظر به یک شیء دیگر و در مقایسه با آن است به نحو استدعا که اعم از اقتضا است. مثلاً هرگاه «الف» را با «ب» مقایسه کردیم و دیدیم که میان وجود «ب» و وجود «الف» ملازمه است، به گونه‌ای که می‌توان گفت: «اگر «ب» موجود باشد، ضرورتاً «الف» موجود می‌باشد»، در این صورت وجود «الف»، در مقایسه با وجود «ب» و در فرض وجود «ب» واجب می‌باشد. این وجوب، وجوب بالقیاس است، و بیانگر آن است که وجود «ب» مستدعی و خواستار وجود «الف» است، خواه مقتضی و علت آن هم باشد یا نباشد. [

اقسام مابالذات و مابالغير

وجوب بالذات: مانند ضرورت وجود برای ذات خداوند - تبارک و تعالی - که این ضرورت برای خود ذات خداوند است، [نه آن‌که وصف به حال متعلق موصوف باشد؛] و نیز از ناحیه خود ذات او می‌باشد، [نه آن‌که یک عامل بیرون از ذات آن ضرورت را به او داده باشد.]

والامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن التي تلحقه من ناحية عدم علته.
والإمكان بالذات كون الشيء في حد ذاته - مع قطع النظر عن جميع ما عداه -
مسلوبة عنه ضرورة الوجود وضرورة العدم.

وأما الإمكان بالغير فممتنع، كما تقدمت الإشارة إليه. وذلك لأنه لو لحق الشيء
إمكان بالغير من علة مقتضية من خارج، لكان الشيء في حد نفسه - مع قطع النظر

وجوب بالغير: مانند ضرورتی که موجود ممکن از ناحیه علت تامه اش دریافت
کرده و بدان متصف می گردد. [علت تامه وجود شيء، وجود آن شيء را ضروری و
تخلف ناپذیر می سازد؛ و آن گاه آن را ایجاد می کند، زیرا تا وجود شيء به حد وجوب
و ضرورت نرسد آن شيء موجود نمی شود. پس هر ممکن موجودی واجب بالغير
می باشد.]

امتناع بالذات: مانند ضرورت عدم و نیستی برای محالات ذاتی که ذاتاً غیر قابل
تحقق هستند. [البته محالات ذاتی، حقیقتاً ذاتی ندارند، بلکه ذاتی برای آنها فرض
می شود.] مانند: اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین و سلب شيء از خودش.

امتناع بالغير: مانند ضرورت عدم برای ممکن معدوم، [ممکن معدوم، عدمش
ضروری است و این ضرورت را] از ناحیه نبود علت تامه وجودش دریافت کرده و
بدان متصف می گردد.

امکان بالذات: آن است که شيء در مقام ذات و با قطع نظر از هر چیز دیگری، نه
ضرورت وجود داشته باشد و نه ضرورت عدم. [و چنان که گذشت، تمام ماهیات این
چنین اند. یعنی ذاتاً نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم.]

امکان بالغير، محال است

امکان بالغير، همان گونه که پیش از این اشاره شد، ممتنع می باشد. [برای اثبات این
مدعا به دو دلیل می توان تمسک جست.]

دلیل اول بر محال بودن امکان بالغير

اگر علت بیرونی به یک شيء امکان بدهد [و آن شيء را ممکن بالغير گرداند،] شيء

عمّا عداه - إما واجباً بالذات، أو ممکناً بالذات، أو ممکناً بالذات، لما تقدّم أنّ القسمه إلى الثلاثة حاصره.

وعلی الأولین یلزم الانقلاب بلحق الإمكان له من خارج. وعلی الثالث، أعنی كونه ممکناً بالذات، فإما أن يكون بحيث لو فرضنا ارتفاع العلة الخارجة بقي الشيء علی ما كان علیه من الإمكان، فلا تأثير للغير فيه، لا ستواء وجوده وعدمه، وقد فرض

مورد نظر فی حدّ نفسه و با قطع نظر از هر عامل بیرونی، [از سه حال بیرون نخواهد بود:] یا واجب بالذات است و یا ممکن بالذات است و یا ممکن بالذات؛ زیرا همان طور که در پیش گفتیم، [هیچ شیء مفروضی خالی از این سه امر نیست، و] تقسیم شیء به واجب، ممکن و ممکن یک تقسیم حصری است.

[اگر بگویید: شیء مورد نظر ذاتاً واجب و یا ممکن است و در عین حال عامل بیرونی آن را ممکن ساخته است، می‌گوییم: در این صورت انقلاب در ذات لازم می‌آید. و لذا حضرت علامه می‌فرمایند:] بنابر دو احتمال نخست لازم می‌آید ذات شیء به واسطه دریافت امکان از عامل بیرونی منقلب گردد. [یعنی بنابر آن دو احتمال باید ذاتی که اقتضای وجود و یا عدم دارد تحت تأثیر عامل بیرونی، دیگر اقتضای وجود و یا عدم نداشته باشد.]

و اگر بگویید: شیء مورد نظر ذاتاً ممکن است، [دو فرض وجود خواهد داشت که باید هر یک از آنها جداگانه بررسی شود: فرض اول این که شیء مورد نظر، یک امکان بیشتر نداشته باشد، و همان امکان واحد، هم بالذات باشد و هم بالغير. و فرض دوم این که شیء مورد نظر دو امکان داشته باشد، یکی امکان بالذات و دیگری امکان بالغير.]

[اگر فرض کنیم شیء مورد نظر تنها یک امکان دارد، باز دو احتمال وجود دارد:] یا آن شیء به گونه‌ای است که در صورت ارتفاع علت بیرونی، بر امکان خود باقی می‌ماند؛ در این صورت علت بیرونی تأثیری در آن شیء نداشته است؛ زیرا بودن و نبودنش برای آن شیء یکسان است. [و حالت آن شیء را عوض نمی‌کند.] و این

«ما بالذات»، «ما بالغير» و «ما بالقياس» به غیر از امکان □ ۲۳۳

مؤثراً، هذا خلف؛ وإن لم يبق على إمكانه لم يكن ممكناً بالذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

هذا لو كان ما بالذات وما بالغير إمكاناً واحداً، هو بالذات وبالغير معاً؛ ولو فرض كونه إمكانين اثنين: بالذات، وبالغير، كان لشيء واحد من حيثية واحدة إمكانان لوجود واحد، وهو واضح الفساد، كتتحقق وجودين لشيء واحد.

خلاف فرض است. چرا که بنابر فرض [امکان آن شیء بالغير است، یعنی] عامل بیرونی در او تأثیر کرده [و به او امکان داده است].

و یا آن شیء به گونه‌ای است که در صورت ارتفاع علت بیرونی، بر امکان خود باقی نمی‌ماند، در این صورت آن شیء ممکن بالذات نیست، در حالی که بنابر فرض ممکن بالذات می‌باشد، این نیز خلاف فرض است.

این همه، در صورتی است که فرض کنیم شیء فقط یک امکان دارد و آن امکان هم بالذات است و هم بالغير، [یعنی همان فرض نخست که به آن اشاره کردیم]. حال اگر فرض کنیم شیء مورد نظر دو امکان دارد؛ یکی امکان بالذات و دیگری امکان بالغير، معنایش آن است که شیء واحد از جهت واحد دو امکان نسبت به یک وجود دارد؛ [و این در حکم اجتماع مثلین است و مانند آن است که یک شیء دو وجود داشته باشد]. و همان‌گونه که تحقق دو وجود برای یک شیء محال است، تحقق دو امکان برای یک شیء از یک جهت و نسبت به یک وجود نیز محال می‌باشد.

[توضیح این که امکان، در واقع صفت برای نسبت وجود به شیء است؛ و چون شیء، یک وجود بیشتر نمی‌تواند داشته باشد، نسبت میان شیء و وجودش نیز یک نسبت بیشتر نمی‌تواند باشد. حال اگر در این نسبت دو امکان جمع شود، مثل آن است که دو وجود در یک شیء جمع شده است.]

و أيضاً في فرض الإمكان بالغير، فرض العلة الخارجة الموجبة للإمكان، وهو في معنى ارتفاع النقيضين؛ لأن الغير الذي يفيد الإمكان - الذي هو لا ضرورة الوجود والعدم - لا يفيد إلا برفع العلة الموجبة للوجود، ورفع العلة الموجبة للعدم، التي هي عدم العلة الموجبة للوجود؛ فإفادته الإمكان لا تتم إلا برفعه وجود العلة الموجبة للوجود وعدمها معاً، وفيه ارتفاع النقيضين.

والجواب بالقياس إلى الغير كوجوب العلة إذا قيست إلى معلولها، باستدعاء منه؛

دلیل دوم بر محال بودن امکان بالغير

اگر بنخواهیم امکان بالغير در یک شیء تحقق یابد، باید فرض کنیم یک عامل بیرونی، امکان آن شیء را ایجاد کرده است، و این در حکم ارتفاع نقيضين می باشد. زیرا امکان همان سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم است؛ و از این رو، عامل بیرونی تنها در صورتی می تواند به شیء امکان بدهد که علت تامه وجود شیء و علت تامه عدم شیء را - که همان عدم علت تامه وجود شیء است - رفع کند. [چرا که اگر علت تامه وجود شیء تحقق داشته باشد، آن شیء واجب بالغير خواهد بود نه ممکن بالغير، و اگر علت تامه عدم شیء تحقق داشته باشد، آن شیء ممتنع بالغير خواهد بود نه ممکن بالغير؛ پس شیء مورد نظر تنها در صورتی ممکن بالغير می باشد که نه علت تامه وجودش تحقق داشته باشد و نه علت تامه عدمش. و از طرفی علت تامه عدم شیء، همان عدم علت تامه وجود شیء است.]

در نتیجه، عامل بیرونی تنها در صورتی می تواند به شیء امکان بدهد که هم وجود علت تامه وجود شیء را رفع کند، و هم عدم علت تامه وجودش را. [یعنی دو چیز را که نقيض یکدیگرند رفع کند.] و این ارتفاع نقيضين است و محال می باشد.

اقسام ما بالقياس

وجوب بالقياس؛ مانند وجوب علت در مقایسه با معلولش؛ چرا که وجود معلول

فإنه بوجوده يأبى إلا أن تكون علته موجودة، وكوجوب المعلول إذا قيس إلى علته التامة باقتضاء منها، فإنها بوجودها تأبى إلا أن يكون معلولها موجوداً، وكوجوب أحد المتضامنين إذا قيس إلى وجود الآخر.

والضابط فيه: أن تكون بين المقيس والمقيس إليه علّة ومعلوليّة، أو يكونا معلوليّ علة واحدة؛ إذ لو لا رابطة العلّة بينهما لم يتوقّف أحدهما على الآخر، فلم يجب عند ثبوت أحدهما ثبوت الآخر.

والامتناع بالقياس إلى الغير كامتناع وجود العلة التامة إذا قيس إلى عدم المعلول، بالاستدعاء؛ و كامتناع وجود المعلول إذا قيس إلى عدم العلة، بالافتضاء؛ و كامتناع

مستدعي و خواستار وجود علت است و ابای از آن دارد که علتش تحقق نداشته باشد. و نیز مانند وجوب معلول در مقایسه با علت تامه اش، چرا که وجود علت تامه مقتضی وجود معلول است و ابای از آن دارد که معلولش تحقق نداشته باشد. و همچنین مانند وجوب یکی از متضایفین در مقایسه با وجود دیگری. [مانند بالایی و پایینی، اگر بالایی تحقق داشته باشد قطعاً پایینی هم تحقق خواهد داشت.]

ضابطه و ملاک تحقق رابطه وجوب بالقياس آن است که میان دو شیء که با یکدیگر مقایسه می شوند، علت و معلولیت باشد. [یعنی یکی معلول و یا علت دیگری باشد] - و یا آن که هر دو معلول یک علت ثالث باشند، [و به هر حال به نحوی رابطه علت میان آنها برقرار باشد]، چرا که اگر رابطه علت میان آنها برقرار نباشد یکی متوقف بر دیگری نبوده، و در نتیجه ثبوت یکی در ظرف ثبوت دیگری وجوب و ضرورت نخواهد داشت.

امتناع بالقياس: مانند امتناع وجود علت تامه در مقایسه با عدم معلول. چرا که عدم معلول، مستدعی و خواستار عدم علت تامه است. و نیز مانند امتناع وجود معلول در مقایسه با عدم علت؛ چرا که عدم علت [خواه علت تامه و خواه علت ناقصه] مقتضی عدم معلول است. و همچنین مانند امتناع وجود یکی از متضایفین در مقایسه با عدم دیگری، و نیز امتناع عدم یکی از متضایفین در مقایسه با وجود

وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر، وعدمه إذا قيس إلى وجود الآخر. والإمكان بالقياس إلى الغير حال الشيء إذا قيس إلى ما لا يستدعي وجوده ولا عدمه. والضابط أن لا يكون بينهما عليّة ومعلوليّة، ولا معلوليّتهما لواحد ثالث. ولا إمكان بالقياس بين موجودين؛ لأنّ الشيء المقيس إمّا واجب بالذات مقيس إلى ممكن، أو بالعكس، وبينهما عليّة ومعلوليّة؛ وإمّا ممكن مقيس إلى ممكن آخر، وهما ينتهيان إلى الواجب بالذات.

نعم: للموجب بالذات إمكان بالقياس إذا قيس إلى واجب آخر مفروض، أو إلى معلولاته من خلقه، حيث ليس بينهما عليّة ومعلوليّة، ولا هما معلولان لواحد ثالث.

دیگری. [مثلاً اگر بالایی موجود نباشد، محال است پایینی موجود باشد؛ و اگر بالایی موجود باشد، محال است پایینی موجود نباشد.]

امکان بالقیاس: یکی شیء اگر با چیزی مقایسه شود که آن چیز نه خواستار وجود آن شیء است و نه خواستار عدمش، رابطه‌اش با آن چیز امکان بالقیاس خواهد بود. ضابطه امکان بالقیاس آن است که میان دو شیء موردنظر نه علیت و معلولیت باشد و نه هر دو معلول یک علت ثالث باشند.

رابطه امکان بالقیاس میان هیچ موجودی در مقایسه با موجود دیگر برقرار نیست؛ زیرا [وقتی موجودی را با موجود دیگری مقایسه می‌کنیم از سه حال بیرون نیست]: یا واجب بالذات را با ممکن مقایسه کرده‌ایم، و یا ممکن را با واجب بالذات سنجیده‌ایم، که در هر دو صورت میان مقيس و مقيس‌الیه رابطه علیت و معلولیت برقرار است، [و در نتیجه نسبت آنها با یکدیگر وجوب بالقیاس می‌باشد، نه امکان بالقیاس]؛ و یا ممکن را با ممکن دیگری مقایسه کرده‌ایم؛ که در این صورت، [مقيس و مقيس‌الیه، دو معلول یک علت خواهند بود، زیرا] هر دو به یک واجب بالذات منتهی می‌گردند، [و در نتیجه نسبتشان با یکدیگر وجوب بالقیاس می‌باشد].

آری، اگر واجب بالذات را با یک واجب فرضی دیگر و یا با یکی از معلول‌های آن واجب فرضی مقایسه کنیم نسبت به آن، امکان بالقیاس خواهد داشت؛ زیرا میان

ونظیر الواجبين بالذات المفروضين، الممتنعان بالذات، إذا قيس أحدهما إلى الآخر، أو إلى ما يستلزمه الآخر. وكذا الإمكان بالقياس بين الواجب بالحالات والممكن المعدوم لعدم بعض شرائط وجوده؛ فإنه معلول انعدام علته التامة التي يصير الواجب بالذات على الفرض جزءاً من أجزائها، غير موجب للممكن المفروض، فللواجب بالذات إمكان بالقياس إليه، وبالعكس.

وقد تبين بتمامه:

آن دو نه رابطه علیت و معلولیت برقرار است و نه هر دو معلول یک علت ثالث اند. و نیز اگر دو محتج بالذات را فرض کنیم، و یکی از آنها را با دیگری و یا با لوازم آن بسنجیم، رابطه میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود.

همچنین رابطه میان واجب بالذات و شیء ممکن که در اثر تحقق نیافتن پاره‌ای از شرایط وجودش معدوم می‌باشد، رابطه امکان بالقیاس است. زیرا معدوم بودن آن شیء، معلول تحقق نیافتن علت تامة وجود آن شیء است، علت تامة‌ای که طبق این فرض واجب بالذات یکی از اجزای آن می‌باشد. [یعنی وقتی فرض کردیم «الف»، یک شیء ممکن الوجودی است که تحقق نیافته و معدوم می‌باشد، قطعاً وجودش علاوه بر واجب بالذات، متوقف بر شرایط دیگری نیز هست، و در نتیجه واجب بالذات علت تامة وجود آن شیء نبوده، بلکه جزء علت تامة آن می‌باشد؛ و وقتی واجب، علت تامة وجود یک شیء نبود، وجود آن شیء را ایجاد نمی‌کند. پس واجب بالذات نسبت به آن شیء معدوم، امکان بالقیاس دارد؛ و همچنین آن شیء معدوم در مقایسه با واجب بالذات، ممکن بالقیاس می‌باشد.

[حاصل آن‌که میان واجب بالذات و ممکن که معدوم است هیچ رابطه علیت و معلولیتی تحقق ندارد، و لذا میان آنها رابطه ضرورت بالقیاس برقرار نمی‌باشد، و از طرفی میان آنها رابطه امتناع بالقیاس هم برقرار نیست، در نتیجه باید گفت: هر یک از آنها نسبت به دیگری امکان بالقیاس دارد.]

أولاً؛ أن الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، ولا ممتنعاً بالغير؛ وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، ولا واجباً بالغير. ويتبين به أن كل واجب بالغير فهو ممكن، وكذا كل ممتنع بالغير فهو ممكن.

وثانياً؛ أنه لو فرض واجبان بالذات لم يكن بينهما علاقة لزومية، وذلك لأنها إنما تتحقق بين شيئين أحدهما علة للآخر، أو هما معلولا علة ثالثة، ولا سبيل للمعلولية إلى واجب بالذات.

از آنچه گذشت دو امر روشن می‌شود:

امر اول

واجب بالذات، واجب بالغير و یا ممتنع بالغير نمی‌شود، [زیرا اگر ممتنع بالغير شود انقلاب در ذات لازم می‌آید؛ و اگر واجب بالغير شود معنایش آن است که واجب بالذات معلول غیر خود شده است، و این یا واجب بالذات بودن آن منافات دارد].

و نیز ممتنع بالذات ممتنع بالغير و یا واجب بالغير نمی‌شود، [زیرا اگر واجب بالغير شود انقلاب در ذات لازم می‌آید؛ و اگر ممتنع بالغير بشود خلف در فرض و یا محذور اجتماع مثلین لازم می‌آید به بیانی نظیر آنچه در بحث محال بودن امکان بالغير گذشت].

و از این جا دانسته می‌شود که هر واجب بالغيری ممکن بالذات است، و نیز هر ممتنع بالغيری ممکن بالذات می‌باشد. [زیرا اگر واجب بالغير و ممتنع بالغير، ممکن بالذات نباشند، باید واجب بالذات و یا ممتنع بالذات باشند، اما روشن ساختیم که واجب بالذات و یا ممتنع بالذات، نمی‌توانند واجب بالغير و یا ممتنع بالغير باشند].

امر دوم

اگر دو واجب بالذات را در نظر بگیریم، میان آنها علاقة لزومی برقرار نخواهد بود؛ زیرا علاقة لزومی تنها میان دو چیزی تحقق می‌یابد که یکی علت برای دیگری باشد و یا هر دو معلول یک علت ثالث باشند. در حالی که معلولیت در واجب بالذات راه ندارد. [بنابراین نه یکی از آنها معلول دیگری است، و نه هر دو معلول علت ثالث].

الفصل الثالث

[في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيته إنّه]

واجب الوجود بالذات ماهيته إنّه، بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به. والمسألة بينة بالعطف على ما تقدّم، من أن الإمكان لازم للماهية؛ فكل ماهية فهي ممكنة، وينعكس إلى أن ما ليس بممكن فلا ماهية له؛ فلا ماهية للواجب بالذات وراء وجوده الواجبي.

فصل سوم

[ماهیت واجب الوجود بالذات همان وجودش است]

ماهیت [و هویت] واجب الوجود بالذات همان ثبوت و وجود خارجی اوست، بدین معنا که او ماهیتی در پس وجود عینی خاص به خودش ندارد.

[شایان ذکر است که ماهیت دو اصطلاح دارد: در یک اصطلاح ماهیت به معنای هویت و «ما به الشيء هو هو» است، و در اصطلاح دیگر به معنای چیستی و «ما يقال فی جواب ماهو» می باشد. اصطلاح نخست اعم از اصطلاح دوم است. آن جا که گفته می شود: «ماهیت واجب همان وجود خاصش است»، مقصود از ماهیت اصطلاح نخست آن است؛ و آن جا که گفته می شود: «واجب تعالی ماهیت ندارد.» مقصود از ماهیت اصطلاح دوم آن است.]

برای روشن شدن مطلب کافی است به آنچه پیش از این [در فرع دوم از فصل سوم همین مرحله] گفتیم توجه شود. در آن جا گفتیم که امکان لازم ماهیت بوده و هرگز از آن جدا نمی شود، و در نتیجه هر ماهیتی ممکن است. عکس نقیض موافق این قضیه آن است که: آن چه که ممکن نیست، ماهیت ندارد. بنابراین، واجب الوجود بالذات، ماهیتی در پس وجود واجبی اش ندارد.

وقد أقاموا عليه مع ذلك حججاً، أمثتها أنه لو كان للواجب بالذات ماهية وراء وجوده الخاص به، كان وجوده زائداً عليها، عرضياً لها، وكلّ عرضي معلّل، فكان وجوده معلولاً، إمّا لماهيته، أو لغيرها. والثاني - وهو المعلولية للغير - ينافي وجوب الوجود بالذات. والأوّل - وهو معلوليته لماهيته - يستوجب تقدّم ماهيته على وجوده

دو برهان بر این که واجب تعالی ماهیت ندارد

با وجود روشن بودن مسأله، حکماً چند دلیل برای اثبات این که واجب ماهیت ندارد اقامه کرده اند که استوارترین آنها برهان زیر است:

برهان اول

اگر واجب بالذات ماهیتی در پس وجود خاصش داشته باشد، وجودش زائد بر ذاتش، و عرضی برای آن خواهد بود. [زیرا همان طور که در فرع ششم از فصل دوم از مرحله اول، بیان شد، حیثیت وجود غیر از حیثیت ماهیت است، و وجود، عارض بر ماهیت می باشد.] از طرفی همه امور عرضی معلّل می باشند. [یعنی انصاف شیء به یک امر عرضی، علت می خواهد. در برابر امور ذاتی که شیء خود به خود متصف به آنها می باشد.] در نتیجه وجود واجب معلول خواهد بود. و علت آن یا ماهیت واجب است و یا امر دیگری.

اگر گفته شود: وجود واجب معلول امر دیگری است [غیر از ذات و ماهیت واجب؛ معنایش آن است که وجود واجب بالذات، معلول یک علت خارجی است، و این] با وجوب ذاتی واجب منافات دارد، [و لذا این فرض غیر قابل قبول است.]

و اگر گفته شود: وجود واجب، معلول ذات و ماهیت واجب است، لازمه اش آن است که ماهیت واجب تقدم وجودی بر وجود واجب داشته باشد؛ چرا که علت ضرورتاً بر معلول خودش تقدم وجودی دارد؛ [بدین معنا که تا علت موجود نباشد معلول به وجود نمی آید. حاصل آن که اگر وجود واجب، معلول ماهیت واجب

بالوجود، لوجوب تقدّم العلّة علی معلولها بالوجود بالضرورة؛ فلو كان هذا الوجود المتقدّم عين الوجود المتأخّر، لزم تقدّم الشيء علی نفسه، وهو محال؛ ولو كان غیره، لزم أن توجد ماهیة واحدة بأکثر من وجود واحد، وقد تقدّمت استحالتّه. علی أنا ننقل الکلام إلى الوجود المتقدّم، فیتسلسل.

واعترض علیه بأنّه لم یجوز أن تكون ماهیته علّة مقتضیة لوجوده، وهی متقدّمة

باشد، باید ماهیت واجب پیش از وجود واجب، و در رتبه مقدم بر آن، وجود داشته باشد.

پس اگر این وجود متقدم همان وجود متأخر باشد - [یعنی وجودی که ماهیت واجب در رتبه علّیت دارد، همان وجودی باشد که بنابر فرض ماهیت واجب آن را ایجاد کرده است] - تقدّم شیء بر خودش لازم می آید، [زیرا چنانکه گذشت رتبه علّت مقدم بر رتبه معلول است و اگر شیء واحد در هر دو رتبه باشد باید آن شیء بر خودش مقدم باشد]. و این محال است.

و اگر این وجود متقدم غیر از وجود متأخر باشد، [دو اشکال به وجود می آید: یکی آنکه] لازم می آید یک ماهیت با دو وجود، موجود شده باشد. [و به عبارت دیگر: لازم می آید دو وجود در یک شیء جمع شده باشد؛] و چنانکه پیش از این گفتیم، چنین چیزی محال است. و اشکال دیگر آنکه ما نقل کلام می کنیم به همان وجود متقدم [و می گوییم آن وجود هم زائد بر ماهیت واجب و عرضی و معلول می باشد؛ و بنابر فرض، علّتش همان ماهیت واجب است نه علّت بیرونی، و در نتیجه ماهیت واجب باید پیش از آن وجود هم وجود دیگری داشته باشد و این سلسله به همین ترتیب ادامه می یابد] و تسلسل رخ می دهد. [یعنی باید واجب تعالی بی نهایت وجود داشته باشد.]

پاسخ به یک اعتراض

به این پرهان اعتراض شده است که چه اشکالی دارد ماهیت واجب تعالی علّت

علیه تقدماً بالماهیه؛ کما أن أجزاء الماهیه علل قوامها، وهي متقدّمة علیها تقدماً بالماهیه، لا بالوجود؟

ودفع بأن الضرورة قائمة على توقف المعلول في نحو وجوده على وجود علته، فتقدّم العلة في نحو ثبوت المعلول، غیر أنه أشد؛ فإن كان ثبوت المعلول ثبوتاً خارجياً، كان تقدّم العلة علیه في الوجود الخارجی؛ وإن كان ثبوتاً ذهنياً فکذلك. وإذا كان وجود الواجب لذاته حقیقياً خارجياً، وكانت له ماهیه هي علته موجبة لوجوده، كان من الواجب أن تتقدّم ماهیته علیه في الوجود الخارجی، لا في الثبوت الماهوی، فالمحذور على حاله.

وجود واجب بوده و تقدّم ماهوی بر آن داشته باشد [نه تقدم وجودی]، همان گونه که اجزای ماهیت [یعنی جنس و فصل] علل قوام ماهیت‌اند و تقدمشان بر ماهیت، تقدم ماهوی است، نه تقدم وجودی.

در پاسخ به این اعتراض گفته‌اند: معلول در نحوه وجود خود، متوقف بر وجود علتش می‌باشد؛ این حکمی است ضروری و غیر قابل مناقشه؛ و نتیجه‌اش آن است که علت در همان نحوه ثبوت معلول بر معلول تقدم دارد. جز این که وجود علت شدیدتر از وجود معلول است. بنابراین، اگر ثبوت وجود معلول، یک ثبوت خارجی باشد، تقدم علت بر آن نیز در وجود خارجی خواهد بود؛ و اگر ثبوت وجود معلول یک ثبوت ذهنی باشد، تقدم علت بر آن نیز در وجود ذهنی خواهد بود.

و چون وجود واجب بالذات یک وجود حقیقی و خارجی است؛ و بنا بر فرض این وجود، معلول ماهیت و ذات واجب می‌باشد، به ناچار باید ماهیت واجب در وجود خارجی بر وجود واجب تقدم داشته باشد، نه در ثبوت ماهوی [که یک ثبوت ذهنی است]. بنابراین، محذور ذکر شده در برهان بر حال خود باقی است، [و آن چه در اعتراض مذکور آمده نمی‌تواند آن را برطرف سازد].

ماهیت واجب‌الوجود بالذات همان وجودش است □ ۲۴۳

حجّة أخرى: کُلّ ماهیّة فإنّ العقل يجوز بالنظر إلى ذاتها أن تتحقّق لها وراء ما وجد لها من الأفراد أفراد آخر، إلى ما لا نهاية له؛ فما لم يتحقّق من فرد فلامتناعه بالغير؛ إذ لو كان لامتناعه بذاته، لم يتحقّق لها فرد أصلاً.

فإذا فرض هذا الذي له ماهیّة واجباً بالذات، كانت ماهیّته کليّة، لها وراء ما وجد من أفرادها في الخارج أفراد معدومة، جائزة الوجود بالنظر إلى نفس الماهیّة، وإنّما امتنعت بالغير؛ ومن المعلوم أنّ الامتناع بالغير لا يجمع الوجوب بالذات. وقد تقدّم أنّ کُلّ واجب بالغير و ممتنع بالغير فهو ممکن. فإذن الواجب بالذات لا ماهیّة له وراء وجوده الخاصّ.

بوهان دوم

در نظر عقل هر ماهیتی ذاتاً می‌تواند علاوه بر افرادی که در خارج برای آن تحقق یافته، افراد بی‌شمار دیگری نیز داشته باشد. پس اگر فردی از ماهیت تحقق پیدا نکند، عدم تحقق آن فرد، در اثر امتناع بالغير آن فرد است، [نه به‌خاطر امتناع ذاتی‌اش]؛ چرا که اگر عدم تحقق آن فرد به‌خاطر امتناع ذاتی آن باشد، [معنایش آن است که ماهیت کلی این فرد ابای از وجود و تحقق دارد، و اگر چنین باشد] هیچ فردی از آن ماهیت نباید موجود شود.

[با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم:] اگر فرض کنیم واجب بالذات ماهیت دارد، ماهیت او کلی خواهد بود، یعنی ماهیت او علاوه بر آن فردی که در خارج موجود است، افراد دیگری نیز دارد که با نظر به ذاتشان می‌توانند در خارج تحقق یابند؛ و اگر این افراد مغروض، در خارج تحقق نیافته‌اند، به‌خاطر امتناع بالغير آنهاست، [نه به‌خاطر آن‌که ذاتاً ابای از تحقق دارند:] و از طرفی امتناع بالغير با وجوب بالذات جمع نمی‌شود، زیرا همان‌طور که پیش از این گفتیم، تنها ممکن بالذات می‌تواند واجب بالغير و ممتنع بالغير باشد. بنابراین، واجب بالذات ماهیتی در پس وجود عینی خاص خود ندارد.

واعتراض علیه بآنکه اسم لا يجوز أن تكون للواجب بالذات حقيقة وجودية غير زائدة على ذاته، بل هي عين ذاته، ثم العقل يحلله إلى وجود ومعرض له، جزئی شخصی غیر کلی، هو ماهيته.

ودفع بآنکه مبني على ما هو الحق، من أن التشخص بالوجود لا غير؛ وسأتي في مباحث الماهية.

فقد تبين بامام، أن الواجب بالذات حقيقة وجودية، لا ماهية لها تحدّها، هي

پاسخ به یک اعتراض

بر برهان مذکور، اعتراض شده که [در این برهان فرض شده است ماهیت واجب، مانند ماهیت ممکنات، یک ماهیت کلی است؛ اما فرض ماهیت برای واجب، منحصر به حالت یادشده در برهان فوق نیست، بلکه] می توان چنین فرض کرد که: واجب بالذات یک حقیقت عینی دارد که عین ذاتش است، نه آن که زائد بر ذاتش باشد، [یعنی ذات واجب در خارج بسیط است،] اما عقل [در تحلیل های ذهنی خود] آن را به دو حیثیت تحلیل می کند: یکی وجود، و دیگری یک امر جزئی شخصی و غیر کلی که معروض وجود واقع می شود، [و وجود بر آن حمل می گردد] و همین امر جزئی، ماهیت واجب را تشکیل می دهد. [بنابراین، محذوری که در برهان فوق بر آن تکیه شده، مندرفع خواهد شد.]

در پاسخ به این اعتراض یادآور می شویم که برهان فوق مبتنی بر این حقیقت است که تشخص فقط از آن وجود است [و لذا هیچ ماهیتی نمی تواند ذاتاً متشخص و جزئی باشد. پس فرض یک ماهیت جزئی برای واجب، یک فرض باطل و مردود است.] در این باره در مباحث مربوط به ماهیت بیشتر گفت و گو خواهد شد.

واجب الوجود بالذات بالاترین مرتبه هستی است

از آن چه گذشت، روشن می شود که واجب بالذات یک حقیقت وجودی است و

بدانها واجبه الوجود، من دون حاجة إلى انضمام حیثیة تعلیلیة، أو تقيیدیة، وهي الضرورة الأزلیة. وقد تقدّم في المرحلة الأولى أنّ الوجود حقيقة عینیة مشکّكة ذات مراتب مختلفة، كلّ مرتبة من مراتبها تجد الكمال الوجودی الذي لها دونها، وتقوّمه، وتتقوّم بما فوقها، فاقدة بعض ما له من الكمال، وهو النقص والحاجة، إلا المرتبة التي هي أعلى المراتب، التي تجد كلّ کمال، ولا تفقد شيئاً منه، وتقوم بها كلّ مرتبة، ولا تقوم بشيء وراء ذاتها. فتتعلّق الحقيقة الواحیة على القول بالتشکک على المرتبة التي هي أعلى المراتب، التي ليس وراءها مرتبة تحدّها، ولا في الوجود کمال تفقده،

هیچ ماهیتی ندارد تا حدّ او باشد و او را محدود سازد. و نیز آن حقیقت، ذاتاً واجب‌الوجود است، [یعنی] بدون نیاز به انضمام حیثیت تعلیلی - [که همان واسطه در ثبوت است] - و یا حیثیت تقيیدی - [که همان واسطه در عروض است] - وجود بر آن حمل می‌شود. و به عبارت دیگر: وجود برای حقیقت و ذات واجب ضرورت ازلی دارد.

از طرفی، در مرحله اول آوردیم که وجود یک حقیقت خارجی مشکک و دارای مراتب گوناگون است، به گونه‌ای که هر مرتبه از مراتب آن، همه کمالات وجودی مراتب پایین‌تر از خود را واجد است و مقوّم آن مراتب می‌باشد، [یعنی مراتب پایینی بدون آن تحقق نمی‌یابند]. و در عین حال همان مرتبه، مقوّم به مراتب بالاتر از خود بوده [و وجودش متوقف بر آنها می‌باشد] و برخی از کمالات آن مراتب بالایی را فاقد می‌باشد. و این همان نقص و حاجت است. تا برسیم به بالاترین مرتبه وجود که همه کمالات را دارد و فاقد هیچ کمالی نیست، مرتبه‌ای که همه مراتب دیگر قائم به او هستند، و او قائم به هیچ چیزی و رای ذات خویش نیست.

پس بنابر قول به مشکک بودن وجود، حقیقت واجبی بر بالاترین مرتبه وجود منطبق می‌گردد، یعنی مرتبه‌ای که نه فوق آن مرتبه دیگری است که آن را محدود سازد، و نه در دار هستی کمالی است که آن مرتبه فاقدش باشد؛ مرتبه‌ای که نه در ذاتش نقصان است و نه عدمی که با آن آمیخته باشد یا نیازی که آن را مقید سازد.

ولا فی ذاتها نقص أو عدم یثوبها، ولا حاجة تقيدها. وما يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلى سلب السلب، وانتفاء النقص والحاجة، وهو الإيجاب. وبذلك تندفع وجوه من الاعتراض، وأوردوها على القول بتفی الماهیة عن الواجب بالذات.

منها: أنَّ حقيقة الواجب بالذات لا تساوي حقيقة شيء مما سواها - لأنَّ حقيقة غيره تقتضي الإمكان، وحقيقته تنافیهِ - ووجوده يساوي وجود الممكن في أنَّه

[ممکن است گفته شود: مقتضای آن‌چه درباره حقیقت واجب بیان شد، آن است که از واجب تعالی هیچ کمالی سلب نمی‌شود و در نتیجه واجب هیچ صفت سلبی‌ای ندارد، در حالی که در کتاب‌های فلسفی و کلامی صفات سلبی فراوانی برای واجب ذکر می‌شود.]

[در پاسخ به این اعتراض یادآور می‌شویم که] بازگشت صفات سلبی‌ای که لازمه حقیقت واجب است، به سلب سلب و انتفاء نقص و حاجت است، و سلب سلب همان ایجاب است. [پس در واقع صفات سلبی به صفات ثبوتی بر می‌گردند.]

یک پاسخ به چند اعتراض

با توجه به آن‌چه بیان شد، پاره‌ای از اعتراض‌هایی که بر قول به نفی ماهیت از واجب بالذات وارد شده، رفع می‌گردد. [این اعتراضات در واقع ادله‌ای هستند که قائلین به ماهیت‌دار بودن واجب تعالی، برای اثبات مدعای خویش اقامه کرده‌اند.]

اعتراض نخست

حقیقت واجب بالذات با حقیقت هر چیز دیگری تفاوت دارد؛ زیرا که حقیقت اشبای دیگر اقتضای امکان دارد، و حقیقت واجب بالذات با امکان منافات دارد. و از طرفی وجود واجب بالذات، در وجود بودن، با وجود ممکن یکسان است و هیچ تفاوتی با آن ندارد. بنابراین، حقیقت واجب بالذات همان وجود او نیست،

وجود، فحقیقت غیر وجوده، و الاً کان وجود کل ممکن واجباً.
 ومنها: أنه لو کان وجود الواجب بالذات مجرداً عن الماهیة، فحصول هذا الوصف
 له، إن کان لذاته، کان وجود کل ممکن واجباً؛ لا اشتراك الوجود، وهو محال؛ وإن کان
 لغيره، لزمّت الحاجة إلى الغير، ولازمه الإمكان، وهو خلف.
 ومنها: أن الواجب بالذات مبدأ للممکنات. فعلى تجرّده عن الماهیة، إن کانت

بلکه چیز دیگری است [که همان ماهیت واجب است؛] چرا که اگر حقیقت وجود
 واجب همان وجودش باشد باید وجود هر ممکنی واجب باشد.

اعتراض دوم

اگر وجود واجب بالذات مجرد از ماهیت باشد، منشأ حصول این وصف [یعنی
 وصف تجرد از ماهیت] برای واجب یا ذات او است که در این صورت باید هر
 ممکنی [مجرد از ماهیت و در نتیجه] واجب باشد، زیرا [به عقیده شما ذات
 واجب همان وجود اوست و] وجود میان واجب و ممکنات مشترک است، [پس
 وجود آنها نیز باید اقتضای وجوب و تجرد از ماهیت داشته باشد] و چنین چیزی
 محال است.

و اگر منشأ حصول این وصف برای واجب چیزی غیر از ذات او باشد، لازمه‌اش
 آن است که واجب نیازمند به غیر باشد، و لازمه نیازمندی به غیر، امکان است، و این
 خلف است. [بنابراین، حصول چنین وصفی - یعنی تجرد از ماهیت - برای واجب
 محال است و در نتیجه باید گفت واجب بالذات ماهیت دارد.]

اعتراض سوم

واجب بالذات مبدأ همه ممکنات است [و همه ممکنات را او به وجود آورده
 است]، پس بنا بر تجرد واجب از ماهیت، اگر مبدئیت واجب برای ممکنات،
 ذاتی وی باشد باید همه وجودها این‌گونه [یعنی مبدأ ممکنات] باشند؛ و لازمه این

مبدئیته لذاته، لازم آن ی‌کون کل وجود كذلك؛ ولازمه کون کل ممکن علّة لنفسه ولعلله، وهو بین الاستحالة. وإن كانت لوجوده مع قید التجرد، لازم ترکیب المبدأ الأول؛ بل عدمه، لکون أحد جزئیه - وهو التجرد - عدمیاً. وإن كانت بشرط التجرد، لازم جواز أن ی‌کون کل وجود مبدءاً لكل وجود، إلا أن الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط، وهو التجرد.

ومنها: أن الواجب بذاته إن كان نفس الـکون في الأعیان، وهو الـکون المطلق، لازم

مطلب آن است که هر ممکنی علت خودش و نیز علت علش باشد و محال بودن این مطلب روشن است. و اگر وجود واجب با قید تجرد از ماهیت، مبدأ ممکنات باشد، لازم می‌آید که مبدأ اول [= واجب تعالی] مرکب باشد؛ بلکه لازم می‌آید که آن، عدم باشد، زیرا یکی از دو جزئش - که همان تجرد از ماهیت است - عدمی است. و اگر وجود واجب به شرط تجرد از ماهیت مبدأ ممکنات باشد [نه با قید تجرد از ماهیت] لازم می‌آید که همه وجودها بتوانند مبدأ همه وجودها باشند، جز آن‌که این حکم به جهت فقدان شرط آن، یعنی تجرد از ماهیت، مترتب نشده است.

اعتراض چهارم

[در باره حقیقت واجب تعالی احتمالات گوناگونی داده شده است که هیچ‌کدام از آنها صحیح نیست، و هر کدام تالی فاسدهایی را در پی دارد، مگر یک احتمال و آن این‌که بگوییم: واجب تعالی حقیقتی دارد که وجود بیرون از آن و لازم آن می‌باشد؛ و این به معنای آن است که واجب دارای ماهیت است. برای روشن شدن این مدعا احتمالات گوناگونی را که ممکن است درباره حقیقت واجب، ابراز شود، بررسی می‌کنیم:]

واجب بالذات اگر ثبوت خارجی - که همان بودن مطلق است - باشد، لازمه‌اش آن است که هر موجودی واجب باشد. [زیرا هر موجودی ثبوت خارجی دارد، و در

کون کُلّ موجه و واجباً؛ و ان کان هو الـکون مع قید التجرد عن الماهیة، لزم ترکیب الواجب. مع آنکه معنی عدمی لا یصلح أن یکون جزءاً للواجب؛ و ان کان هو الـکون بشرط التجرد، لم یکن الواجب بالذات واجباً بذاته؛ و ان کان غیر الـکون فی الأعیان، فإن کان بدون الـکون، لزم أن لا یکون موجوداً؛ فلا یعقل وجود بدون الـکون؛ و ان کان

خارج هست، و طبق این فرض واجب بالذات همان ثبوت خارجی است. پس باید هرچه در خارج ثبوت دارد، واجب باشد.]

و اگر واجب بالذات، ثبوت به علاوه قید تجرد از ماهیت باشد، لازمه‌اش آن است که واجب مرکب [از ثبوت و تجرد از ماهیت] باشد، افزون بر آن که تجرد از ماهیت [به معنای فقدان ماهیت است و این] یک معنای عدمی است و صلاحیت آن را ندارد که چیزی از واجب به شمار آید. [چون مستلزم آن است که واجب یک امر عدمی باشد.]

و اگر واجب بالذات همان ثبوت باشد مشروط به تجرد از ماهیت؛ واجب بالذات، واجب بالذات نخواهد بود؛ [زیرا احتیاج به چیزی دارد که آن شرط را محقق سازد، و احتیاج به غیر با وجوب ذاتی ناسازگار است.]

و اگر واجب بالذات چیزی غیر از ثبوت خارجی باشد، [از دو حال بیرون نیست:] یا فاقد ثبوت خارجی است؛ که در این صورت در خارج وجود نخواهد داشت؛ چرا که وجود بدون ثبوت متصور نیست؛ و یا ثبوت داخل در آن و جزء آن است، که در این صورت باید ذات واجب مرکب باشد.

[اینها احتمالات گوناگونی است که بنابر تجرد واجب از ماهیت، درباره حقیقت واجب تصور می‌شود، و چنان‌که بیان شد هر یک از این فرض‌ها لازم و یا لوازمی دارد] و بطلان تمام این لوازم واضح و آشکار است، [و لذا هیچ یک از فرض‌های یادشده قابل قبول نیست، و در نتیجه نمی‌توان واجب را مجرد از ماهیت دانست.]

و اگر ثبوت و تحقق بیرون از ذات واجب باشد، در این صورت وجود واجب خارج از حقیقت او خواهد بود؛ و این همان مطلوب ماست، [که حقیقت واجب

الكون داخلاً فيه لزم التركب؛ والتوالي المتقدمة كأنها ظاهرة البطلان؛ وإن كان الكون خارجاً عنه، فوجوده خارج عن حقيقته، وهو المطلوب. إلى غير ذلك من الاعتراضات.

ووجه اندفاعها: أن المراد بالوجود المأخوذ فيها، إما المفهوم العام البديهي، وهو معنى عقلي اعتباري، غير الوجود الواجبي الذي هو حقيقة عينية خاصة بالواجب؛ وإما طبيعة كلية مشتركة متواطئة متساوية المصاديق، فالوجود العيني حقيقة مشككة مختلفة المراتب، أعلى مراتبها الوجود الخاص بالواجب بالذات. وأيضاً: التجرد عن الماهية ليس وصفاً عديمياً، بل هو في معنى نفى الحد، الذي هو من سلب السلب الراجع إلى الإيجاب.

همان ماهیت خاص اوست و وجود امری خارج از آن ماهیت و لازم آن ماهیت می باشد. [غیر از اینها اعتراض های دیگری هم بیان شده است.

پاسخ به اعتراض های یادشده

در پاسخ به این اعتراض ها می گوئیم: مقصود از وجود در این اعتراض ها یا مفهوم عام و بدیهی وجود است - که یک معنای عقلی اعتباری است و غیر از وجود واجبی می باشد زیرا وجود واجبی، یک حقیقت عینی مختص به واجب است نه یک اعتبار عقلی؛ - و یا مقصود از آن، یک طبیعت کلی مشترک میان تمام موجودات است که متواطی بوده و مصادیقش یکسان می باشند؛ اما باید دانست که وجود عینی، یک حقیقت مشکک است [نه متواطی] و دارای مراتب گوناگونی می باشد و بالاترین مرتبه آن همان وجود خاص به واجب تعالی است.

و نیز [در اعتراض های فوق تجرد از ماهیت یک وصف عدمی به شمار آمده است، در حالی که] تجرد از ماهیت یک وصف عدمی نیست، بلکه در حکم نفی حد است که سلب سلب بوده، و به ایجاب باز می گردد.

وقد تبین أيضاً: أنَّ ضرورة الوجود للواجب بالذات ضرورة أزلّیة، لا ذاتیة، ولا وصفیة؛

فإنَّ من الضرورة ماهی أزلّیة، وهی ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بذاته، من دون أيّ قيد وشرط، کقولنا: الواجب موجود بالضرورة.

ومنها: ضرورة ذاتیة، وهی ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود، لا بالوجود، سواء كان ذات الموضوع علّةً للمحمول، کقولنا: کُلُّ مثلث فإنَّ زواياه الثلاث مساویة لقائمتین بالضرورة، فإنَّ ماهیة المثلث علّةٌ للمساواة إذا كانت موجودة؛ أو لم تكن ذات الموضوع علّةً لثبوت المحمول، کقولنا: کُلُّ إنسان إنسان بالضرورة؛ أو حیوان أو ناطق بالضرورة، فإنَّ ضرورة ثبوت الشيء لنفسه بمعنی عدم

وجود برای واجب بالذات ضرورت ازلی دارد

از آنچه گذشت روشن می‌شود که ضرورت وجود برای واجب بالذات ضرورت ازلی است نه ضرورت ذاتی و نه ضرورت وصفی. توضیح این‌که ضرورت چند اصطلاح دارد.

۱. ضرورت ازلی: و آن عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای ذات موضوع بدون آن‌که موضوع به هیچ قید و شرطی مقید باشد. مانند قضیه: «واجب بالضرورة موجود است».

۲. ضرورت ذاتی: و آن عبارت است از ضرورت ثبوت محمول برای ذات موضوع در ظرف وجود موضوع؛ نه به قید وجود موضوع؛ خواه ذات موضوع علت برای محمول باشد - مانند قضیه: «هر مثلثی بالضرورة مجموع زاویه‌های آن مساوی ۱۸۰ درجه است» - در این قضیه ماهیت مثلث در ظرف وجودش، علت است برای مساوی بودن زوایایش با ۱۸۰ درجه - و خواه ذات موضوع علت برای ثبوت محمول نباشد، مانند قضیه: «هر انسانی بالضرورة انسان است، یا حیوان است، یا ناطق است». چرا که ضروری بودن ثبوت شیء برای خودش بسدین معنا است که شیء در حال وجودش از خودش منفک نمی‌شود، بدون آن‌که ذات شیء علت

الانفکاک حال الوجود، من دون أن يكون الذات علّة لنفسه.

ومنها: ضرورة وصفیّة، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بوصفه مع الوجود، لا بالوجود، کقولنا: کلّ کاتب متحرّک الأصابع بالضرورة ما دام کاتباً. وقد تقدّمت إشارة إليها.

برای خودش باشد.

۳. ضرورت وصفی: و آن عبارات است از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع به شرط اتصاف موضوع به یک وصف خاص، و در حال وجود موضوع، نه به قیّد وجود موضوع. مانند قضیه: «هر نویسنده‌ای بالضرورة تا وقتی نویسنده است انگشتانش در حرکت است». پیش از این [در تنبیه دوم از فصل اوّل همین مرحله] درباره اصطلاحات گوناگون ضرورت گفت و گو کردیم.

الفصل الرابع

[في أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات]

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.
قال صدر المتألهين عليه السلام: «المقصود من هذا أن واجب الوجود ليس فيه جهة
إمكانية؛ فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له.
ومن فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة متظرة، فإن ذلك أصل يترتب عليه هذا
الحكم؛ وليس هذا عينه، كما زعمه كثير من الناس؛ فإن ذلك هو الذي يعد من

فصل چهارم

[واجب الوجود بالذات، از تمام جهات واجب الوجود است]

واجب الوجود بالذات، از تمام جهات واجب الوجود است.
صدر المتألهين عليه السلام می گوید:
«مقصود از این جمله آن است که هیچ جهت امکانی ای در واجب الوجود نیست؛
زیرا هر چه برای ذات واجب، امکان عام داشته باشد - [یعنی ثبوتش برای ذات واجب
ممتنع نباشد] ضرورتاً برای او ثابت می باشد.
لازمة این خاصیت در واجب الوجود آن است که برای او هیچ حالت متظره ای -
[یعنی حالتی که بتواند داشته باشد و هنوز نداشته باشد] وجود ندارد. پس
واجب الوجود بودن از تمام جهات، اصلی است که این حکم - [یعنی نداشتن حالت
متظره] بر آن مترتب می گردد؛ نه آن گونه که بسیاری پنداشته اند، عین آن باشد؛ و
آنچه از ویژگی های واجب به شمار می آید همان واجب بودن در تمام جهات

خواصّ الواجب، دون هذا؛ لاثّفاف المفارقات التوريّة به؛ إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالیّة يمكن حصولها فيه، لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادیّ فيه، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة؛ وذلك يوجب تجسّمه وتكدره، مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف؛ انتهى. (الأسفار، ج ۱، ص ۱۲۲)

والحجّة فيه: أنّه لو كان للواجب بالذات - المنزّه عن الماهيّة - بالنسبة إلى صفة كمالیّة من الكمالات الوجودیّة جهة إمكانيّة، كانت ذاته في ذاته فاقدة لها، مستقرّاً فيها عدمها؛ فكانت مركّبة من وجود وعدم؛ ولازمه تركّب الذات؛ ولازم التركّب الحاجة؛ ولازم الحاجة الإمكان؛ والمفروض وجوبه، هذا خلف.

است، نه نداشتن حالت منتظره؛ زیرا مجردات تام نیز حالت منتظره ندارند؛ به دلیل آن که اگر موجود مجرد نسبت به یک کمال حالت منتظره داشته باشد [یعنی بتواند کمالی را که ندارد واجد شود]، لازم‌اش آن است که امکان استعدادی آن کمال در او باشد و عالم حرکت و اوضاع جسمانی در او تأثیر کنند. و این مستلزم جسم بودن و ظلمانی بودن آن مجرد است در حالی که بنابر فرض، او یک موجود مجرد نورانی است. این خلف است.^۱

دو دلیل بر اثبات این مدعا

دلیل نخست: دلیل بر این که واجب‌الوجود بالذات از تمام جهات واجب‌الوجود است آن است که: اگر واجب‌الوجود بالذات - که پیراسته از ماهیت است - نسبت به کمالی از کمالات وجودی دارای جهت امکانی باشد، به گونه‌ای که بتواند آن کمال را داشته باشد و بتواند نداشته باشد؛ ذات او با قطع نظر از امور بیرون از آن، فاقد آن کمال بوده، و عدم آن کمال در آن مستقر می‌باشد، و در نتیجه ذات واجب مرکب از وجود و عدم خواهد بود؛ و لازمه آن ترکیب ذات است؛ و لازمه مرکب بودن در وجود و عدم، ترکیب ذات است، و لازمه ترکیب نیازمندی است؛ و لازمه نیازمندی نیز امکان است. در حالی که بنابر فرض آن ذات، واجب است. این خلف است.

حجّة أخرى: إنّ ذات الواجب بالذات لو لم تكن كافية في وجوب شيء من الصفات الكماليّة التي يمكن أن تتّصف بها، كانت محتاجة فيه إلى الغير؛ وحیثذ لو اعتبرنا الذات الواجبة بالذات في نفسها، مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمًا،

دلیل دوم

اگر ذات واجب برای وجوب اتصاف به یک صفت کمالی که امکان اتصاف به آن را دارد، کافی نباشد، [یعنی اگر صفتی را فرض کنیم که با آن که واجب می تواند متصف به آن شود اما آن صفت برای ذات واجب فی نفسها، ضرورت نداشته باشد،] ذات واجب برای اتصاف به آن صفت نیازمند شیء دیگر خواهد بود [و به دیگر سخن، یک شیء بیرون از ذات واجب، علت اتصاف واجب به آن صفت خواهد بود.] حال اگر ذات واجب بالذات را به تنهایی و با قطع نظر از وجود و یا عدم آن شیء در نظر بگیریم، [از دو صورت بیرون نیست:]

[صورت نخست این که ذات واجب، فی نفسها متصف به آن صفت بوده و همراه با آن صفت واجب باشد؛ اما این خلف در فرض است و غیر قابل قبول می باشد، زیرا] اگر ذات واجب همراه با آن صفت، واجب باشد، علت شیئی [که بنابر فرض علت اتصاف واجب به آن صفت است] لغو خواهد بود، و این خلف در فرض است. [توضیح این که: ما فرض کرده ایم «الف» علت اتصاف واجب به «ب» است، حال می خواهیم ببینیم واجب با قطع نظر از بود و نبود «الف» چه وضعیتی دارد. اگر گفته شود: واجب در این حال، متصف به «ب» می باشد، معنایش آن است که «الف» علت اتصاف واجب به «ب» نیست، در حالی که بنابر فرض، «الف» علت اتصاف واجب به «ب» می باشد.]

و صورت دوم این که ذات واجب، بدون اتصاف به آن صفت واجب باشد، که در این صورت نیز خلف لازم می آید؛ [زیرا اگر «الف» علت برای اتصاف واجب به «ب» باشد، عدم «الف» علت برای عدم اتصاف واجب به «ب» خواهد بود، و از طرفی ما ذات واجب را با قطع نظر از وجود و عدم «الف» در نظر گرفته ایم، یعنی با قطع نظر از

فإن كانت واجبةً مع وجود تلك الصفة، لغت علیة ذلك الغير، وقد فرض علّة، هذا خلف، وإن كانت واجبةً مع عدم تلك الصفة، لزم الخلف أيضاً.

وأورد عليها: أن عدم اعتبار العلّة بحسب اعتبار العقل لا ینافی تحقّقها في نفس الأمر؛ كما أن اعتبار الماهیة من حیث هی هی، وخلوّها بحسب هذا الاعتبار عن الوجود والعدم و العلّة الموجبة لهما، لا ینافی اتّصافها في الخارج بأحدهما، وحصول علّته.

وردّ بأنّه قیاس مع الفارق؛ فإنّ حیثیة الماهیة من حیث هی، غیر حیثیة الواقع؛ فمن

آنچه علت عدم اتصاف واجب به «ب» است؛ حال اگر در این فرض، واجب متصف به «ب» نباشد، معنایش آن است که عدم «الف» علت برای عدم اتصاف واجب به «ب» نیست، و این خلف در فرض است.

یک اعتراض بر دلیل دوم: بر دلیل دوم اعتراض شده است که: [ماصورت نخست را می‌پذیریم، و می‌گوییم واجب در آن حال که با قطع نظر از بود و نبود علت اعتبار می‌شود، متصف به آن وصف می‌باشد، و هیچ خلفی لازم نمی‌آید، زیرا] صرف عدم اعتبار و عدم لحاظ علت، [موجب عدم تحقق علت نمی‌گردد و] با تحقق علت در واقع و نفس الامر منافاتی ندارد؛ [و به دیگر سخن: عدم اعتبار علت غیر از اعتبار عدم علت است و صرف این که ما وجود علت را لحاظ نکنیم معنایش آن نیست که علت واقعاً وجود ندارد.] همان گونه که وقتی ماهیت را از آن جهت که ماهیت است، لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم ماهیت در این لحاظ خالی از وجود و علت وجود، و تهی از عدم و علت عدم است، [معنایش آن نیست که ماهیت در خارج و نفس الامر نیز نه موجود است و نه معدوم؛ و این لحاظ] منافاتی با آن ندارد که ماهیت در خارج به وجود یا عدم متصف باشد و علت یکی از آن دو در خارج محقق باشد.

پاسخ به اعتراض یادشده: در پاسخ به این اعتراض گفته‌اند: مقایسه لحاظ فی نفسه واجب با لحاظ فی نفسه ماهیت صحیح نیست؛ زیرا حیثیت ماهیت از آن

الجبائز أن يعتبرها العقل، ويقصر النظر إليها من حيث هي، من دون ملاحظة غيرها، من وجود وعدم وعلتھما. وهذا بخلاف الوجود العيني؛ فإنَّ حَيْثِيَّةَ ذاته عين حَيْثِيَّةِ الواقع ومتن التحقق، فلا يمكن اعتباره بدون اعتبار جميع ما يرتبط به، من علّة وشرط.

ويمكن تقرير الحجة بوجه آخر، وهو أنَّ عدم كفاية الذات في وجوب صفة من صفاته الكمالیّة يستدعي حاجته في وجوبها إلى الغير، فهو العلّة الموجبة، ولازمه أنَّ

جهت که ماهیت است غیر از حیثیت واقع است، و لذا عقل می تواند ماهیت را فی نفسها و بدون لحاظ وجود و عدمش و نیز بدون لحاظ علت وجود و علت عدمش در نظر بگیرد. اما وجود عینی چنین نیست، زیرا حیثیت ذات آن، عین حیثیت واقع و متن تحقق می باشد؛ و لذا نمی توان آن را بدون اعتبار تمام علل و شرایطی که با آن مرتبط است، در نظر گرفت.

تقریر دیگر از دلیل دوم

دلیل دوم را به گونه ای دیگر نیز می توان تقریر کرد و آن این که بگوییم: اگر ذات واجب برای اتصاف او به یک صفت کمالی کافی نباشد، لازمه اش آن است که واجب در وجوب آن صفت [و اتصاف به آن صفت] نیازمند غیر باشد؛ و در این صورت آن غیر، علت ایجاب کننده وجود آن صفت در واجب خواهد بود؛ و این مستلزم آن است که واجب بالذات متصف به وجوب غیری شود، در حالی که پیش از این گفتیم: محال است وجوب بالذات و وجوب بالغیر باهم جمع شوند.

یک اشکال بر اصل مسأله و پاسخ به آن

بر اصل مسأله - [یعنی این که واجب الوجود بالذات از هر جهت واجب است] - اشکال شده که در مورد نسبت ها و اضافات [صادق نیست و در این موارد] نقض می گردد. مقصود از نسبت ها و اضافات [صفات فعلیة خداوند است یعنی صفاتی

یتصف الواجب بالذات بالوجوب الخیری، وقد تقدّمت استحالته.

و‌أورد على أصل المسألة بأنّه مقتوض بالنسب والإضافات اللاحقة للذات الواجبة من قبیل أفعاله المتعلقة بمعلولاته الممكنة الحادثة؛ فإنّ النسب والإضافات قائمة بأطرافها، تابعة لها في الإمكان، كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، وغيرها. ويندفع بأنّ هذه النسب والإضافات والصفات المأخوذة منها - كما سيأتي بيانه - معاني متزعة من مقام الفعل، لا من مقام الذات.

نعم! لوجود هذه النسب والإضافات ارتباط واقعيّ به تعالى، والصفات المأخوذة

که [از ناحیه افعال متعلق به معلول‌های ممکن و حادث به ذات واجب ملحق شده و] ذات واجب به آنها متصف می‌شود [مانند: خلق، رزق، احیاء (= زنده کردن)، إماتة (= میراندن) و غیر آن.

[توضیح اشکال یاد شده آن است که نسبت‌ها و اضافاتی مانند خالقیت و رازقیت، جهاتی در واجب هستند و واجب متصف به آنها می‌شود، اما نمی‌توان این جهات را واجب به شمار آورد و نمی‌توان قاعده ذکر شده را در مورد آنها صادق دانست،] زیرا نسبت و اضافه قائم به طرفین خود است، [و اگر یکی از طرفین آن ممکن باشد، چنان‌که در اضافه خالقیت و رازقیت و مانند آن دیده می‌شود،] آن اضافه نیز به تبع اطراف خود ممکن خواهد بود. [بنابراین، قاعده یاد شده نقض می‌شود و نمی‌توان گفت هر جهتی که در واجب‌الوجود در نظر گرفته می‌شود، وجوب و ضرورت دارد و در واجب هیچ جهت امکانی راه ندارد.]

در پاسخ به این اعتراض یادآور می‌شویم که [موضوع قاعده مذکور آن دسته از صفات و جهات است که از مقام ذات واجب انتزاع می‌شود و به صفات ذاتیه موسوم است؛ و چون] نسبت‌ها و اضافات یاد شده و صفات مأخوذ از آنها - چنان‌که در مرحله دوازدهم خواهد آمد - از مقام فعل انتزاع می‌شوند، نه از مقام ذات [تخصصاً از موضوع قاعده بیرون هستند.]

البته [این‌که گفتیم «اموری چون خالقیت و رازقیت، اموری اضافی بوده و از مقام

واجب الوجود بالذات، از تمام جهات واجب الوجود است □ ۲۵۹

منه للذات واجبة بوجوبه؛ فكونه تعالى بحيث يخلق، وكونه بحيث يرزق، إلى غير ذلك، صفات واجبة؛ ومرجعها إلى الإضافة الإشراقية. وسيأتي تفصيل القول فيه فيما سيأتي، إن شاء الله تعالى.

وقد تبين بتمامه:

أولاً: أنَّ الوجود الواجب وجود صرف، لا ماهية له، ولا عدم معه؛ فله كل كمال في الوجود.

وثانياً: أنه واحد وحدة الصرافة، وهي المسماة بالوحدة الحقة، بمعنى أنَّ كل ما فرضته ثانياً له امتياز عنه بالضرورة بشيء من الكمال ليس فيه، فتركبت الذات من

فعل انتزاع می‌شوند، بدین معنا نیست که این امور هیچ منشأ و ریشه‌ای در ذات واجب ندارند، بلکه [وجود این نسبت‌ها و اضافات یک ارتباط واقعی با واجب - تبارک و تعالی - دارد، و صفاتی که از آنها برای واجب گرفته می‌شود واجب به وجوب او هستند. مثلاً این صفت که خداوند به گونه‌ای است که خلق می‌کند، و به گونه‌ای است که روزی می‌دهد، و مانند آن، یک سری صفات واجب برای خداوند هستند، و بازگشتشان به اضافه اشراقی است. بحث گسترده در این باره، به خواست خدای متعال در مرحله دوازدهم خواهد آمد.

نتایج بحث

از آن‌چه [در این فصل و فصل پیشین] گذشت چند مطلب روشن می‌شود:

مطلب نخست: وجود واجبی، وجود صرف است، یعنی نه ماهیت دارد و نه مشرب به جهات عدمی می‌باشد، و در نتیجه هر کمالی در هستی وجود دارد برای او است.

مطلب دوم: وجود واجبی واحد است، [اما وحدت او، وحدت عددی نیست که بتوان برایش ثانی در نظر گرفت، بلکه] وحدت او وحدت صرافت است، [که قابل تعدد نیست و ثانی برای آن نمی‌توان فرض کرد]. این نوع وحدت را «وحدت

وجود و عدم، و خرجت عن محوضة الوجود و صرافته، و قد فرض صرفاً، هذا خلف، فهو في ذاته البهتة بحيث كلماً فرضت له ثانياً عاد أولاً. وهذا هو المراد بقولهم: إنه واحد لا بالعدد.

و ثالثاً: أنه بسيط، لا جزء له، لا عقلاً ولا خارجاً، وإلا خرج عن صرافة الوجود

حقه، می‌نامند.

دلیل بر این‌که وحدت واجب تعالی، وحدت حقّه است آن است که: اگر چیزی را به عنوان ثانی و دوم برای واجب فرض کنیم، ضرورتاً آن وجود ثانی از واجب ممتاز می‌باشد؛ و این امتیاز به واسطه کمالی است که در آن وجود ثانی هست و در واجب نیست، [زیرا اگر آن کمال در واجب هم باشد، دیگر مایه امتیاز آن وجود ثانی از واجب نخواهد بود. و لازمه این معنا آن است که واجب دو حیثیت داشته باشد، یکی حیثیت وجدان و دارایی نسبت به کمالاتی که دارد، و دوم حیثیت فقدان و نداری نسبت به کمالی که در آن وجود ثانی هست و در واجب نیست؛ یعنی ذات واجب مرکب از وجود و عدم بوده و وجود صرف و وجود محض نیست؛ در حالی که ما فرض کرده بودیم واجب تعالی وجود صرف است. پس فرض ثانی برای واجب، خلف وجود صرف بودن واجب است. بنابراین، واجب تعالی نظر به آن‌که وجود محض است، به گونه‌ای است که هرچه به عنوان ثانی برای او فرض شود، به خودش باز می‌گردد. و مقصود از این گفته که: «وحدت واجب وحدت عددی نیست»، همین معناست.

مطلب سوم: وجود واجبی بسيط است و هیچ جزئی ندارد، نه در ظرف عقل و تحلیل‌های ذهنی، و نه در ظرف خارج. [یعنی وجود واجبی نه مرکب است از وجود و عدم، و نه مرکب است از وجود و ماهیت، و نه مرکب است از جنس و فصل - اینها اجزای عقلی هستند - و نه مرکب است از ماده و صورت که اجزای خارجی می‌باشند. به طور کلی هیچ‌گونه ترکیبی در ذات واجب راه ندارد] چرا که اگر وجود واجبی مرکب باشد، وجود صرف، نخواهد بود، در حالی که فرض کرده‌ایم

وقد فرض صرفاً، هذا خلف.

ورابعاً: أن ما انتزع عنه وجوبه هو بعينه ما انتزع عنه وجوده؛ ولازمه أن كل صفة من صفاته، وهي جميعاً واجبة، عين الصفة الأخرى، وهي جميعاً عين الذات المتعالية.

وخامساً: أن الوجوب من شؤون الوجود الواجبي كالوحدة غير خارج من ذاته، وهو تأكيد الوجود، الذي مرجعه صراحة مناقضته لمطلق العدم وطرده له؛ فيمتنع

وجود واجبی وجود صرف است. پس مرکب بودن واجب خلف صرافت اوست.

مطلب چهارم: [کسانی که قائل اند واجب تعالی مانند ممکنات ماهیت دارد می گویند: وجود واجب از هستی او انتزاع می شود و وجوب واجب از ماهیت او انتزاع می گردد]. اما حقیقت آن است که واجب تعالی وجود صرف است و ماهیت ندارد، در نتیجه باید گفت: [وجوب واجب از همان چیزی انتزاع می شود که وجود واجب از آن انتزاع می شود؛ و لازمه این مطلب آن است که هر یک از صفات واجب - که همگی واجب هستند] زیرا در واجب جهت امکانی راه ندارد] - عین صفت دیگر بوده و جملگی عین ذات متعالی واجب باشند.

مطلب پنجم: [همان طور که در مطلب پیشین گفته شد، وجوب واجب از همان هستی واجب انتزاع می شود، در نتیجه] وجوب واجب از شؤون وجود واجبی و داخل در آن می باشد، مانند وحدت. وجوب درحقیقت همان تأکید وجود است و بازگشتش به آن است که ذات، تقابل صریح با مطلق عدم داشته و آن را طرد می کند، و در نتیجه عروض عدم بر آن [و نیست و نابود شدنش] ممتنع و محال می باشد، [زیرا اجتماع نقیضین خواهد بود].

[ممکن است گفته شود: این خصیصه که برای وجود واجبی بیان شد، در وجودهای امکانی نیز یافت می شود، زیرا آنها نیز تقابل صریح با عدم دارند و به طور کلی وجود هرگز متصف به عدم و نیستی نمی شود، پس هر وجودی باید

طروالعدم عليه.

والوجود الإمكانى أيضاً وإن كان مناقضاً للعدم مطارداً له، إلا أنه لما كان رابطاً بالنسبة إلى علته - التي هي الواجب بالذات - بلا واسطة أو معها، وهو قائم بها، غير مستقل عنها بوجه، لم يكن محكوماً بحكم في نفسه، إلا بانضمام علته إليه؛ فهو واجب بإيجاب علته التي هي الواجب بالذات، بأبي العدم ويطرده بانضمامها إليه.

واجب باشد.]

[در پاسخ می‌گوییم:] وجود امکانی اگرچه با عدم تقابل دارد و عدم را طرد می‌کند، اما چون وجود امکانی نسبت به علتش - که بی واسطه یا با واسطه همان واجب بالذات است - یک وجود رابط است، و قائم به علتش می‌باشد و هیچ استقلال از آن ندارد، از این رو فی نفسه و به لحاظ خودش هیچ حکمی ندارد، و تنها وقتی می‌توان حکمی برای آن در نظر گرفت که علتش به آن ضمیمه شده باشد. بنابراین، وجود امکانی به واسطه ایجاب علتش - که همان واجب بالذات است - از عدم و نیستی ابا دارد، و به واسطه انضمام علتش به اوست که عدم را طرد می‌کند.

الفصل الخامس

الشيء ما لم يجب لم يوجد، وفيه بطلان القول بالأولوية

قد تقدّم أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر، مطلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلباً تحصيلياً، وهو الإمكان؛ فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يرتاب العقل في أنّ تلبسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها، لمكان استواء النسبة، ولا أنّه يحصل من

فصل پنجم

شیء تا واجب نگردد به وجود نمی آید و قول به اولویت باطل است

وجعان وجود یا عدم برای ماهیت نیاز به علت بیرونی دارد

گفتیم که ماهیت در مرتبه ذاتش چیزی جز خودش نیست، نه موجود است، نه معدوم و نه هیچ چیز دیگری؛ [در این اعتبار همه چیز از ماهیت به نحو سلب تحصيلی سلب می شود،] ضرورت وجود و ضرورت عدم نیز در این اعتبار به نحو سلب تحصيلی از ماهیت سلب می شوند؛ و این سلب ضرورت وجود و عدم، همان امکان است. [مثلاً] انسان در مرتبه ذاتش و به حمل اولی، فقط حیوان ناطق است، و هیچ چیز دیگری نیست، یعنی هر چیز دیگری را در نظر بگیریم خارج از مفهوم انسان و بیرون از آن می باشد و نمی توان آن را به حمل اولی بر انسان حمل نمود. پس انسان در این لحاظ نه موجود است و نه معدوم، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم؛ و از این روست که گفته می شود: هر ماهیتی ذاتاً ممکن است.}

بنابراین، در نظر عقل نسبت ماهیت در مرتبه ذاتش به وجود و عدم یکسان

غير سبب، بل يتوقف على أمر وراء الماهية يخرجها من حد الاستواء، ويرجع لها الوجود أو العدم، وهو العلة.

وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلا بإيجاب الوجود؛ إذ لو لا الإيجاب لم يتعين الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنها لم صارت موجودة مع

است، [نه وجود برایش رجحان دارد و نه عدم]. و از این رو عقل تردیدی ندارد که اتصاف ماهیت به وجود و یا عدم نمی تواند مستند به خود ماهیت باشد - چرا که نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است - و نیز این اتصاف نمی تواند بدون سبب بوده باشد - [زیرا ترجیح یکی از دو طرف مساوی بدون مرجع محال است] - بلکه اتصاف ماهیت به وجود و یا عدم متوقف بر امری بیرون از ماهیت است، امری که ماهیت را از حد تساوی نسبتش به وجود و عدم بیرون آورده و وجود و یا عدم را برای آن رجحان دهد، و این امر همان علت است.

وجود یا عدم تنها در صورتی رجحان می یابند که توسط علت ضروری گردند و از طرفی علت تنها در صورتی می تواند جانب وجود ماهیت را رجحان دهد که وجود را برای ماهیت ایجاب کند؛ چرا که اگر وجود را برای ماهیت ایجاب نکند وجود برای ماهیت تعین پیدا نمی کند، و همچنان هر دو طرف وجود و عدم برای ماهیت جایز خواهد بود. [یعنی اگر وجود برای ماهیت توسط علت ضروری نشود، ماهیت با آن که علتش تحقق دارد هم می تواند موجود باشد و هم می تواند معدوم باشد، و در این حال اگر ماهیت موجود شود] جای این سؤال هست که چرا ماهیت با آن که می توانست معدوم باشد، موجود شد؟ [این سؤال، سؤال از علت وجود است، و این نشان می دهد که] علت تا وجود را برای معلول ضروری و واجب نکند نمی تواند آن را ایجاد کند. [زیرا چنین ایجاد در حکم تصادف و تحقق معلول بدون علت است، توضیح این که: اگر وجود برای ماهیت، واجب نشده باشد و در عین حال ماهیت موجود شود، معنایش آن است که ماهیت با آن که می توانست

جواز العدم لها؟ فلا يتم من العلة إيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.
والقول في علة العدم، وإعطائها الامتناع للمعلول، نظير القول في علة الوجود
وإعطائها الوجوب.

فعلة الوجود لا تتم علة إلا إذا صارت موجبة، وعلة العدم لا تتم علة إلا إذا كانت
بحيث تفيد امتناع معلولها؛ فالشيء ما لم يجب لم يوجد، وما لم يمتنع لم يعدم.
وأما قول بعضهم: إن وجوب وجود المعلول يستلزم كون العلة على الإطلاق
موجبة - بفتح الجيم - غير مختارة، فيلزم كون الواجب تعالى موجبا في فعله
غير مختار، وهو محال.

معدوم باشد خود به خود و بدون جهت معدوم نشد، بلکه موجود شد.
سخن درباره علت عدم، و این که آن علت تا وجود معلول را مستمع نگرداند
نمی تواند آن را معدوم کند، نظیر سخن درباره علت وجود و واجب شدن وجود
معلول توسط آن علت است.

بنابراین، علت وجود تا وجود معلول را ایجاب نکند، علت برای وجود آن معلول
نخواهد بود؛ و نیز علت عدم تا وجود معلول را ممتنع و محال نکند علت برای عدم
آن نخواهد بود. بنابراین، شیء تا واجب نشود، موجود نمی شود، و تا ممتنع نشود
معدوم نمی گردد.

یک اشکال و پاسخ

اشکال کرده اند که: وجوب وجود معلول مستلزم آن است که همه علت ها موجب و
بی اختیار باشند، و در نتیجه خدای سبحان نیز در خلق و آفرینش فاعلی غیر مختار
خواهد بود، و این محال است. [مستشکل می گوید: به عقیده شما ابتدا وجود معلول
واجب و ضروری و تخلف ناپذیر می شود، و آن گاه معلول تحقق می یابد؛ خوب اگر
چنین باشد علت تام مجبور به ایجاد آن معلول است، و چاره ای ندارد جز آن که آن
معلول را بیافریند، و در نتیجه همه علت ها و از جمله خدای سبحان مجبور به خلق و
آفرینش خواهند بود.]

فیدفعه: اُنْ هذا الوجوب الذي يتلبس به المعلول وجوب غيري، ووجوب المعلول منتزع من وجوده، لا يتعداه؛ ومن الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود علته، وهو مترتب عليه، متأخر عنه، قائم به.

وقد ظهر بما تقدم بطلان القول بالأولوية على أقسامها. توضيحه: اُنْ قوماً من المتكلمين - زعماً منهم اُنْ القول باتصاف الممكن بالوجوب في ترجيح أحد جانبي الوجود والعدم له، يستلزم كون الواجب في مبدئيته للإيجاد فاعلاً موجباً، بفتح الجيم، تعالى عن ذلك وتقدم - ذهبوا إلى اُنْ ترجيح أحد الجانبين له، بخروج

در پاسخ به این اشکال باید گفت: وجوبی که معلول بدان متصف می‌شود یک وجوب غیري است، [یعنی وجوبی است که علت به او داده نه آن‌که از خودش داشته باشد؛ و به دیگر سخن: علت است که وجود معلول را ضروری می‌گرداند، نه آن‌که معلول، علت را وادار کند که او را ایجاد نماید] وجوب معلول از وجودش انتزاع می‌شود و از آن تعدی نمی‌کند [پس وجود معلول از هرکجا آمده، وجوب معلول نیز از همان‌جا آمده است.] و محال است که معلول با آن‌که مترتب بر وجود علت و متأخر از وجود علت است و قائم به او می‌باشد در او تأثیر کرده [و او را مجبور به ایجادش کند].

بررسی قول به اولویت

از آن‌چه بیان شد، دانسته می‌شود که قول به اولویت با همهٔ اقسامش باطل است. توضیح این‌که: گروهی از متکلمان پنداشته‌اند که اگر بگوییم ممکن در مقام رجحان یافتن یکی از دو طرف وجود و عدم برای آن، متصف به وجوب می‌گردد، لازم‌هاش آن است که واجب در مقام خلق و آفرینش و مبدئیت برای ایجاد، فاعل موجب - به فتح جیم - باشد، در حالی که او برتر و منزّه از آن است که فاعل موجب بوده و هیچ اختیاری در خلق و آفرینش نداشته باشد. این گروه از متکلمان براساس همین پندار، معتقد شدند که خروج ماهیت از مرتبهٔ تساوی نسبتش به وجود و عدم، و رجحان

الماهیة عن حدّ الاستواء إلى أحد الجانبین، بكون الوجود أولی له، أو العدم أولی له، من دون أن يبلغ أحد الجانبین فیخرج به من حدّ الإمكان. فقد ترجّح الموجود من الماهیّات بكون الوجود أولی له، من غیر وجوب؛ والمعدوم منها بكون العدم أولی له، من غیر وجوب.

وقد قسموا الأولیة إلى ذاتیة، تقتضیها الماهیة بذاتها، أو لا تنفک عنها؛ و غیر ذاتیة،

یافتن یکی از وجود و عدم برای ماهیت به این است که وجود و یا عدم برای ماهیت اولی گردد؛ [یعنی کافی است ماهیت به وجود و یا عدم نزدیک شود] بدون آنکه به آن برسد. به عقیده ایشان همین مقدار برای بیرون آمدن ماهیت از حدّ امکان کفایت می کند.

بنابراین، ماهیاتی که موجودند، وجود پرایشان اولویّت یافته است، [و همین اولویّت وجود، وجود آن ماهیات را بر عدمشان رجحان داده است،] بی آنکه وجوب و ضرورتی در کار باشد. و ماهیاتی که معدومند، عدم پرایشان اولویّت یافته است، [و همین اولویّت عدم، عدم آنها را بر وجودشان راجع ساخته است،] بی آنکه وجوب و ضرورتی در میان باشد.

القسام اولویّت

[متکلمان برای اولویّت اقسامی ذکر کرده اند.] ایشان اولویّت را به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم کرده اند.

اولویّت ذاتی آن اولویّتی است که ماهیت ذاتاً اقتضای آن را دارد، و یا آن اولویّتی است که لازمه ذات است و از آن جدا نمی شود [گرچه ذات اقتضا و علیتی نسبت به آن نداشته باشد].

و اولویّت غیر ذاتی آن اولویّتی است که علت بیرون از ذات افاده می کند و به ماهیت می دهد.

هریک از این دو قسم نیز، به دو قسم دیگر تقسیم شده اند:

تفیدها العلّه الخارجیه. وکلّ من القسمین إمّا کافیه فی وقوع المعلول، وإمّا غیر کافیه.

ونقل عن بعض القدماء أنّهم اعتبروا أولویة الوجود فی بعض الموجودات، وأثرها اکثریة الوجود، أو شدّته وقوّته، أو کونه أقلّ شرطاً للوقوع؛ واعتبروا أولویة العدم فی بعض آخر، وأثرها أقلیة الوجود، أو ضعفه، أو کونه أكثر شرطاً للوقوع. ونقل عن بعضهم اعتبارها فی طرف العدم بالنسبة إلى طائفة من الموجودات فقط.

ونقل عن بعضهم اعتبار أولویة العدم بالنسبة إلى جمیع الموجودات الممكنة،

۱. اولویت کافی، یعنی اولویتی که برای وقوع و تحقق معلول کفایت می‌کند. [و با بودن آن، تحقق معلول بر چیز دیگری توقف ندارد].

۲. اولویت غیر کافی، [یعنی اولویتی که برای تحقق معلول کافی نیست].

اشاره به پاره‌ای از نظرات فاضلین به اولویّت

از برخی از پیشینیان نقل شده است که آنها وجود بعضی از موجودات را اولی از عدمشان می‌دانستند. به عقیده ایشان اثر این اولویّت [و نشانه‌اش] اکثر بودن وجود، شدت وجود، قوّت وجود، و یا کمتر بودن شروط تحقق این دسته از اشیا نسبت به اشیای دیگر است. آنها همچنین عدم بعضی از اشیا را اولی از وجودشان می‌دانستند. در نظر آنها اثر این اولویّت [و نشانه‌اش] اقل بودن وجود، ضعف وجود و یا بیشتر بودن شروط تحقق این اشیا نسبت به اشیای دیگر است.

گروه دیگری از ایشان، آن‌گونه که نقل شده، عدم فقط برخی از موجودات را اولی از وجودشان می‌دانستند، [مانند موجوداتی که وجودشان تدریجی و گذراست، مثل صداها].

و دسته دیگری از ایشان، آن‌طور که نقل شده، عدم همه موجودات ممکن را اولی از وجودشان می‌دانستند، زیرا عدم آسان‌تر تحقق می‌یابد. [شیء برای آن‌که

لكون العدم أسهل وقوعاً.

هذه أقوالهم على اختلافها. وقد بان بما تقدّم فساد القول بالأولوية من أصله، فإنّ حصول الأولوية في أحد جانبيّ الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف

موجود شود نیاز به شروط و معدّات و علل فراوانی دارد، اما برای آن که معدوم شود مزوّنۀ چندانی نمی خواهد و کافی است یکی از شروط و معدّات و علل وجود آن تحقق نیابد.]

دلیل اول بر فساد قول به اولویّت

اینها نظراتی است که قائلین به اولویّت بیان داشته اند. با توجه به مطالب گذشته معلوم گردید که قول به اولویّت از ریشه باطل است، [و وقتی اصل قول به اولویّت باطل باشد همه متفرعات آن نیز باطل خواهد بود.] توضیح این که: پس از اولویّت یافتن یکی از دو طرف وجود و عدم، وقوع طرف دیگر همچنان جایز می باشد؛ و لذا اگر طرف اولویّت یافته تحقق یابد جای این سؤال هست که چرا با آن که وقوع طرف دیگر جایز است، این طرف تحقق یافت؟ - اگرچه این اولویّت ها تا به نهایت ادامه پیدا کنند - تا این که به چیزی برسد که طرف اولویّت یافته را متعیّن سازد و به واسطه آن، جواز تحقق طرف دیگر متغی گردد؛ و این چیز همان وجوب است.

[مثلاً اگر وجود «الف» اولویّت پیدا کند، و «الف» موجود شود؛ می پرسیم: «الف» در همان حال که وجودش اولویّت یافته، آیا عدمش ممکن است یا ممتنع؟ اگر بگویید عدمش ممتنع است، معنایش آن است که وجود «الف» ضروری و واجب است و حال آن که بتایر فرض وجود «الف» فقط اولویّت یافته نه ضرورت. این خلف است.

و اگر بگویید: عدم «الف» ممکن است، معنایش آن است که «الف» در همان حال که وجودش اولویّت یافته می توانست معدوم باشد، و با آن که می توانست معدوم باشد، موجود شده است. خوب این جا این سؤال مطرح می شود که چرا «الف» با

الآخر؛ والسؤال في تعيين الطرف الأولي مع جواز الطرف الآخر على حاله، وإن ذهب الأولويات إلى غير النهاية؛ حتى ينتهي إلى ما يتعين به الطرف الأولي، وينقطع به جواز الطرف الآخر، وهو الوجوب.

على أن في القول بالأولوية إبطالاً لضرورة توقف الماهيات الممكنة في وجودها

آنکه می توانست معدوم باشد، موجود شد؟ و این سؤال که سؤال از علیت است و پاسخ می خواهد، همچنان رخ می نماید تا به جایی برسیم که وجود «الف» متعین شده و عدمش دیگر جایز نباشد، یعنی وجود «الف» وجوب و ضرورت یابد. و این نشان می دهد که قول به اولویت باطل است و شیء تا وجود و یا عدمش ضروری و واجب نشود موجود و یا معدوم نمی گردد.]

دلیل دوم بر فساد قول به اولویت

دلیل دیگر بر فساد قول به اولویت آن است که این قول قانون علیت را که می گوید: «ماهیات ممکن برای آن که موجود و یا معدوم شوند ضرورتاً نیاز به علت دارند» ابطال می کند. زیرا بنابر قول به اولویت وقتی علت یکی از دو طرف وجود و عدم حضور دارد و تحقق آن طرف به واسطه حضور علتش رجحان یافته است، تحقق طرف دیگر [یعنی طرف مرجوح] همچنان جایز می باشد؛ با آن که محال است در چنین فرضی، علت طرف مرجوح تحقق داشته باشد، و لذا اگر در فرض مذکور طرف مرجوح تحقق پیدا کند، تحققش بدون علت می باشد. و این خلف است [و قانون علیت را نقض می کند].

[مثلاً اگر علت تامه وجود «الف» تحقق داشته باشد، بنابر قول به اولویت، وجود «الف» فقط اولویت می یابد، یعنی با آن که علت تامه وجودش حضور دارد عدمش جایز می باشد. و از طرفی فرض تحقق داشتن علت تامه وجود «الف» برابر است با فرض تحقق نداشتن علت تامه عدم «الف». زیرا علت تامه عدم «الف» همان عدم علت تامه وجود «الف» است.

شیء تا واجب نگردد به وجود نمی آید و... □ ۲۷۱

وعدمها علی علة؛ إذ يجوز علیه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولویة للجانب الآخر وحضور علة التامة. وقد تقدّم أن الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقق علة حينئذ، فهو في وقوعه لا يتوقف علی علة، هذا خلف.

ولهم في ردّ هذه الأقوال وجوه أخر أوضحوا بها فسادها، أغمضنا عن إيرادها بعد ظهور الحال بما تقدّم.

وأما حديث استلزام الوجوب الغيري - أعني وجوب المعلول بالعلة - لكون العلة موجبة - بفتح الجیم - فواضح الفساد، كما تقدّم؛ لأنّ هذا الوجوب انتزاع عقلي عن وجود المعلول، غير زائد علی وجوده، والمعلول بتمام حقیقته أمر متفرّع علی علة،

حال اگر در چنین فرضی بگوییم: عدم «الف» جایز است - همان طور که قائلین به اولویت می گویند - معنایش آن است که تحقق عدم «الف» بدون آن که علتش موجود باشد، جایز است. و این نقض قانون علیت است، زیرا بنا بر قانون علیت، تحقق معلول بدون علت محال است.]

فلاسفه ادله دیگری نیز در مقام ردّ این نظریات بیان کرده اند و با آن ادله فساد این آرا را آشکار ساخته اند، اما همین مقدار که در این جا بیان شد برای روشن ساختن حقیقت کافی است، و لذا از ذکر ادله دیگر صرف نظر می کنیم.

وجوب غیری معلول از علت سلب اختیار نمی کند

[گفتیم گروهی از متکلمان پنداشته اند اعتقاد به این که ممکن در مقام رجحان یافتن یکی از دو طرف وجود و عدم، متصف به وجوب می گردد، مستلزم آن است که واجب تعالی در خلق آفرینش، فاعل موجب باشد؛ و بر همین اساس این گروه از متکلمان، قاعده: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را انکار نمودند، حضرت علامه در مقام ردّ این پندار می فرمایند:]

اما این سخن که وجوب غیری - یعنی وجوبی که معلول از ناحیه علت خود دریافت می کند - مستلزم آن است که علت، موجب - به فتح جیم - بوده [و در آفرینش معلول هیچ اختیاری نداشته باشد] سخنی است که بطلان آن، چنان که

قائم الذات بها، متأخر عنها؛ وما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثر في العلة ويفعل فيها.
ومن فروع هذه المسألة أن القضايا التي جهتها الأولوية ليست برهانية؛ إذ لا جهة
إلا الضرورة والإمكان، اللهم إلا أن يرجع المعنى إلى نوع من التشكيك.

گذشت، آشکار است. زیرا این وجوب، [یک حقیقت عینی خارجی در کنار وجود
معلول و وجود علت نیست که در علت تأثیر کرده و آن را مجبور به آفرینش معلول
کنند؛ بلکه] یک معنای عقلی است که از وجود معلول انتزاع می‌شود و هیچ‌گونه
زیادتی بر وجود معلول ندارد. و از طرفی معلول با تمام حقیقتش، متفرع بر علتش
بوده و ذاتاً قائم به آن و متأخر از آن می‌باشد. و معنا ندارد چیزی که چنین شأنی دارد
در علت تأثیر کند و علت از آن منفعل گردد.

قضایایی که جهتشان اولویت است برهانی نیستند

یکی از نتایج این بحث آن است که قضایایی که جهت آنها اولویت است - [یعنی
قضایایی که به این صورت بیان می‌شوند: «الف» اولاست که «ب» باشد. مانند قضایایی
که بیانگر مستحبات شرعی هستند. - قضایای برهانی نیستند] یعنی اقامه برهان بر
آنها امکان‌پذیر نیست، زیرا این قضایا حاکی از یک حقیقت عینی و خارجی نیستند
بلکه یک سری امور اعتباری را بیان می‌کنند. [چرا که جهتی جز ضرورت و امکان
نداریم.

البته این قضایا را نیز به‌نحوی می‌توان برهانی دانست، به این صورت که اولویت
را به نوعی تشکیک بازگردانیم. [به این صورت که وقتی پدر می‌گوید: «این کار انجام
دادنش اولاست»، این اولویت را حاکی از درجه خاصی از مطلوبیت آن کار در نفس
پدر بدانیم. مطلوبیت آن کار در نفس پدر یک حقیقت خارجی است و شدت و ضعف
دارد، اگر شدید باشد از آن به وجوب تعبیر می‌شود، و اگر ضعیف باشد از آن به
اولویت تعبیر می‌شود، و به این صورت می‌توان جهت اولویت را حاکی از یک
حقیقت خارجی دانست، و قضیه‌ای را که این جهت در آن وجود دارد یک قضیه
برهانی تلقی نمود.]

تنبیه

ما مرّ من وجوب الوجود للماهیة وجوب بالغیر، سابق علی وجودها، منتزع عنه. وهناك وجوب آخر لاحق، يلحق الماهیة الموجودة، ويسمى الضرورة بشرط المحمول؛ وذلك أنّه لو أمکن للماهیة المتلبّسة بالوجود، ما دامت متلبّسة، أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده، لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين، وهو محال؛ ولأزمه استحالة انفكاك الوجود عنها ما دام التلبّس ومن حيث؛ وذلك وجوب الوجود من

یک تنبیه درباره ضرورت به شرط محمول

وجوبی که تاکنون از آن سخن گفتیم، یک وجوب غیری برای ماهیت است که سابق بر وجود ماهیت و منتزع از آن می باشد. [سابق بودن این وجوب بر وجود ماهیت از آن روست که در تحلیل عقل، علت تا به معلول وجوب ندهد، نمی تواند به آن وجود بدهد، لذا ایجاب مقدم بر ایجاد، و وجوب ضیری پیش از وجود معلولی است؛ و منتزع بودن این وجوب از وجود معلول از آن روست که وجوب، یک واقعیت جداگانه و مابازای خاص در خارج ندارد، بلکه از شؤون وجود است و از آن انتزاع می شود، مانند وحدت].

اما در این جا وجوب دیگری نیز هست که به ماهیت وجود یافته ملحق می گردد [و رتبتاً متأخر از آن است] نام این وجوب، ضرورت به شرط محمول است. توضیح این که: اگر ماهیت متلبس به وجود، مادامی که متلبس به وجود است، امکان داشته باشد معروض عدمی واقع شود که در برابر وجود بوده و وجود را طرد می کند - [و در یک کلمه: اگر ماهیت موجود به شرط آن که موجود باشد، عدم برایش ممکن باشد] - معنایش آن است که اجتماع نقیضین (وجود و عدم) ممکن می باشد، در حالی که اجتماع نقیضین محال است. [پس عروض عدم، بر ماهیت در فرض مذکور محال است] و لازمه محال بودن عروض عدم بر ماهیت در فرض مذکور آن است که سلب وجود از ماهیت موجود، تا وقتی که موجود است و از آن جهت که موجود است، محال باشد. یعنی وجود برای ماهیت موجود، تا وقتی که موجود است و از

هذه الحیثیة. ونظیر البیان یجری فی الامتناع اللاحق للماهیة المعدومة. فالماهیة الموجودة محفوفة بوجوبین، والماهیة المعدومة محفوفة بامتناعین. ولیعلم أنّ هذا الوجوب اللاحق وجوب بالغیر، كما أنّ الوجوب السابق كان بالغیر؛ وذلك لمكان انتزاعه من وجود الماهیة من حیث انصاف الماهیة به، كما أنّ الوجوب السابق منتزع منه من حیث انتسابه إلى العلة الفیاضة له.

آن جهت که موجود است، ضرورت و وجوب دارد. نظیر این بیان درباره امتناعی که به ماهیت معدوم ملحق می شود، نیز می آید. [پس وجود برای ماهیت معدوم، تا وقتی که معدوم است و از آن جهت که معدوم است، ممتنع می باشد.] بنابراین، ماهیت موجود مُحاط به دو وجوب است، [وجوب پیش از وجود و وجوب پس از وجود،] و ماهیت معدوم نیز مُحاط به دو امتناع می باشد، [امتناع پیش از عدم و امتناع پس از عدم.] و باید دانست که وجوب لاحق [به وجود ماهیت] نیز مانند وجوب سابق [بر وجود ماهیت] یک وجوب غیری است، [یعنی وجوبی است که ماهیت از علت خویش دریافت می کند؛] زیرا منشأ انتزاع این وجوب، عبارت است از وجود ماهیت از آن جهت که ماهیت به آن متصف می باشد، [و چون وجود ماهیت، مأخوذ از علت و بالغیر است، وجوب منتزع از آن نیز مأخوذ از علت و بالغیر می باشد.] همان گونه که منشأ انتزاع وجوب سابق [بر وجود ماهیت] عبارت است از وجود ماهیت از آن جهت که منتسب به علت هستی بخش است. [و از این جا دانسته می شود وجوب پیشین و وجوب پسین هر دو از وجود ماهیت انتزاع می شوند متنها با دو حیثیت مختلف،]

الفصل السادس

في حاجة الممكن إلى العلة، وأنَّ علة حاجته إلى العلة هو الإمكان، دون الحدوث

حاجة الممكن - أي توقّفه في تلبّسه بالوجود أو العدم - إلى أمر وراء ماهيّته، من الضروريات الأوّليّة، التي لا يتوقّف التصديق بها على أزيد من تصوّر موضوعها ومحمولها؛ فإنّا إذا تصوّرنا الماهيّة بما أنّها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وتوقّف ترجّح أحد الجانبين لها وتلبّسها به على أمر وراء الماهيّة، لم نلبث دون أن نصدّق به. فأنّصاف الممكن بأحد الوصفين - أعني الوجود والعدم - متوقّف على أمر

فصل ششم

در بیان نیاز ممکن به علت و این که علت نیاز به علت، امکان است نه حدوث

این مطلب که ممکن نیاز به غیر دارد و تلبّس و اتصافش به وجود و عدم متوقّف بر یک امر بیرون از ماهیتش می باشد، از ضروریات اولیه است؛ یعنی از قضایایی است که تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق و پذیرش آن کفایت می کند. زیرا اگر ما ماهیت را با توجه به امکانش - یعنی با توجه به تساوی نسبتش به وجود و عدم - لحاظ کنیم، [و آن را موضوع قضیه قرار دهیم:] و توقّف داشتن ترجّح یکی از دو طرف وجود و عدم بر یک امر دیگر را نیز تصوّر کنیم، [و محمول قضیه قرار دهیم،] بی درنگ آن قضیه را تصدیق می کنیم، [و می پذیریم که ممکن در وجود و عدمش متوقّف بر یک امر دیگری است و نیاز به غیر دارد.] بنابراین، اتصاف ممکن به یکی از دو وصف - یعنی وجود و عدم - بر امر دیگری

وراء نفسه - ونسبیه العلة - لا یرتاب فیہ عقل سلیم. وأما تجویز انصافه - وهو ممکن مستوي النسبة إلى الطرفين - بأحدهما لا لنفسه ولا لأمر وراء نفسه، فخرج عن القطرة الإنسانية.

وهل علة حاجته إلى العلة هي الإمكان، أو الحدوث؟ قال جمع من المتكلمين بالثاني. والحق هو الأول، وبه قالت الحكماء.

واستدلوا عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورة الوجود، وباعتبار عدمها ضرورة العدم، وهاتان ضرورتان بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنا عن العلة

ورای ماهیت ممکن توقف دارد، که آن را علت می‌نامیم. هیچ عقل سالمی در این مطلب تردید نمی‌کند. و اگر معتقد باشیم که ممکن با آن‌که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، می‌تواند بدون آن‌که خودش و یا شیء دیگری اقتضا کند، متصف به وجود و یا عدم شود، [برخلاف بدهاقت عقل حکم کرده و] از فطرت انسانی خارج شده‌ایم.

دو دلیل بر این‌که ملاک نیاز به علت امکان است

آیا ملاک و مناط نیاز به علت امکان است یا حدوث؟ [یعنی آیا ماهیت، چون ممکن است نیاز به علت دارد؛ یا چون حادث است نیاز به علت دارد؟ و به بیان دیگر آیا باید گفت: هر ممکنی نیاز به علت دارد، یا آن‌که باید گفت هر حادثی نیاز به علت دارد؟] گروهی از متکلمان گفته‌اند: «ملاک نیاز به علت حدوث است» اما حقیقت - همان‌گونه که حکیمان گفته‌اند - آن است که ملاک نیاز به علت امکان است.

حکما دو دلیل برای اثبات مدعای خویش آورده‌اند:

دلیل اول: حدوث، ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم است

ماهیت از آن جهت که موجود و مشروط به وجود است، ضروری‌الوجود و واجب‌الوجود می‌باشد؛ و از آن جهت که معدوم و مشروط به عدم است، ضروری‌العدم و ممتنع‌الوجود می‌باشد. این دو ضرورت، ضرورت به شرط محمول

و این که علت نیاز به علت، امکان است نه حدوث □ ۲۷۷

و السبب؛ والحدوث هو كون وجود الشيء بعد هذمه، وإن شئت فقل: هو ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى، والضرورة كما عرفت مناط الغنا عن السبب. فما لم تعتبر الماهية بإمكانها، لم يرتفع الغنا، ولم تتحقق الحاجة؛ ولا تتحقق الحاجة إلا بعلتها، وليس لها إلا الإمكان.

حاجة أخرى: الحدوث - وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم - صفة الوجود الخاص، فهو مسبوق بوجود المعلول؛ لتقدم الموصوف على الصفة؛ والوجود مسبوق بإيجاد

است. و ضرورت، ملاک و معیار بی نیازی از علت است. [حاصل آن که وجود ماهیتی که موجود است از آن جهت که موجود است و نیز عدم ماهیتی که معدوم است از آن جهت که معدوم است، علت نمی خواهد.]

از طرف دیگر حدوث عبارت است از ترتب وجود شیء بر عدمش، و به دیگر سخن: حدوث عبارت است از ترتب یکی از ضرورتین - [یعنی ضرورت وجود] - بر ضرورت دیگر [یعنی ضرورت عدم]. و ضرورت همان طور که دانستید ملاک و معیار بی نیازی از علت است. [پس اگر عقل فقط حدوث «الف» را در نظر بگیرد و به این ویژگی «الف» توجه کند که «الف» معدوم بود و آن گاه موجود شد، یعنی عدم برایش ضرورت داشت و آن گاه وجود برایش ضرورت پیدا کرد، تنها با توجه به این ویژگی نمی تواند حکم کند که «الف» در وجود و عدمش نیاز به غیر دارد.]

بنابراین، تا ماهیت با امکانش در نظر گرفته نشود، غنا و بی نیازی بر طرف نمی گردد، و حاجت و نیاز مندی تحقق نمی یابد؛ و [این نشان می دهد که علت حاجت و نیاز مندی ماهیت همان امکان است، زیرا] حاجت جز به علتش تحقق نمی یابد، و این علت چیزی جز امکان نیست.

دلیل دوم: حدوث پنج مرتبه متأخر از حاجت است

حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود به عدم. [حدوث یعنی هستی پس از نیستی.] بنابراین، حدوث صفت یک وجود خاص است؛ و در نتیجه حدوث متأخر

العلّة؛ والإيجاد مسبوق بوجود المعلول؛ ووجوبه مسبوق بإيجاب العلّة، على ما تقدّم؛ وإيجاب العلّة مسبوق بحاجة المعلول؛ وحاجة المعلول مسبوق بإمكانه؛ إذ لو لم يكن ممكناً لكان إتماً واجباً وإتماً ممتنعاً، والوجوب والامتناع مناط الغنا عن العلّة.

از وجود معلول می‌باشد، چراکه هر وصفی از موصوف خودش متأخر است. [مثلاً اگر یک شیء معلول به نام «الف» را در نظر بگیریم، در تحلیل عقل «الف» ابتدا موجود می‌شود و آن‌گاه متصف به حدوث می‌گردد.]

و وجود معلول، متأخر از ایجاد علت است. [زیرا تا علت معلول را ایجاد نکند، معلول موجود نمی‌شود. و معنای علت یک چیز برای چیز دیگر همین است. و به دیگر بیان: وجود معلول متوقف بر ایجاد علت و در نتیجه متأخر از آن است.]

و ایجاد علت متأخر از وجوب معلول است. [زیرا به مقتضای قاعده: «الشیء مالم یجب لم یوجد» وجود معلول تا ضروری و واجب نشود علت نمی‌تواند آن را ایجاد کند.]

و وجوب معلول متأخر از ایجاب علت است. [چراکه معلول ذاتاً نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم؛ و از این رو تا علت به معلول وجوب و ضرورت ندهد، معلول متصف به وجوب نمی‌شود.] تا این قسمت، از مطالب گذشته دانسته می‌شود، و اکنون می‌افزاییم:

ایجاب علت متأخر از نیازمندی معلول است. [یعنی چون معلول نیاز و حاجت به علت دارد، علت به او وجوب می‌دهد؛ و اگر تقاضا از ناحیه معلول نبود، اقتضا از ناحیه علت معنا نداشت.]

و نیازمندی معلول متأخر از امکان معلول است. زیرا اگر معلول ممکن نباشد، یا واجب است و یا ممتنع. [و این با معلول بودن و نیاز داشتن به غیر منافات دارد، زیرا] وجوب [همان ضرورت وجود است] و امتناع [همان ضرورت عدم است، و ضرورت چنان‌که دانستیم] ملاک و معیار بی‌نیازی از علت است.

[از تحلیل فوق به دست می‌آید که حدوث معلول، متأخر از وجود آن؛ و

و این که علت نیاز به علت، امکان است نه حدوث □ ۲۷۹

فلو كان الحدوث علّةً للحاجة - والعلة متقدّمة على معلولها بالضرورة - لكان متقدّماً على نفسه بمراتب، وهو محال. فالعلّة هي الإمكان؛ إذ لا يسبقها ممّا يصلح للعلّة غيره، والحاجة تدور معه وجوداً وعدمًا.

والحجّة تنفي كون الحدوث ممّا يتوقّف عليه الحاجة بجميع احتمالاته، من كون الحدوث علّةً وحده، وكون العلّة هي الإمكان والحدوث جميعاً، وكون الحدوث علّةً والإمكان شرطاً أو عدم الإمكان مانعاً، وكون الإمكان علّةً والحدوث شرطاً، أو عدم

وجودش متأخر از ایجاد علت؛ و ایجاد علت، متأخر وجوب معلول؛ و وجوب معلول، متأخر از ایجاب علت؛ و ایجاب علت، متأخر از حاجت معلول؛ و حاجت معلول، متأخر از امکان آن می باشد. و در نتیجه حدوث معلول پنج مرتبه متأخر از حاجت آن می باشد. حال اگر علت حاجت و نیاز مندی معلول همان حدوث باشد، با توجه به آن که ضرورتاً علت بر معلول تقدم دارد، [باید حدوث تقدم بر حاجت داشته باشد، در حالی که همین حدوث پنج مرتبه متأخر از حاجت است، پس لازم می آید] حدوث شش مرتبه بر خودش تقدم داشته باشد. [یعنی حدوث در عین حال که پنج مرتبه پس از حاجت است باید یک مرتبه پیش از آن باشد. و این محال است.

بنابراین، علت نیاز مندی معلول همان امکان معلول است؛ - زیرا در رتبه مقدم بر نیاز مندی و حاجت، جز امکان چیز دیگری نیست که صلاحیت علیت برای نیاز مندی معلول داشته باشد - و بود و نبود حاجت دایره مدار بود و نبود امکان است. [اگر امکان باشد حاجت هم هست؛ و اگر امکان نباشد حاجت هم نیست.]

صورت های گوناگونی برای توقف نیاز مندی بر حدوث می توان در نظر گرفت، و استدلال بالا همه آنها را ابطال می کند. این صورت ها عبارتند از:

۱. حدوث به تنهایی علت برای نیاز مندی باشد.
۲. حدوث و امکان مجموعاً علت برای نیاز مندی باشند.
۳. حدوث مقتضی نیاز مندی و امکان شرط آن باشد.

الحدوث مانعاً.

وقد استدّلوا على نفي علّة الإمكان وحده للحاجة بأنّه لو كانت علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان من دون الحدوث، جاز أن يوجَد القديم الزمانيّ - وهو الذي لا يسبقه عدم زمانيّ - وهو محال؛ فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود؛ فدوام الوجود يغنيه عن العلّة.

۴. امکان مقتضي نیازمندی و حدوث شرط آن باشد.

۵. امکان مقتضي نیازمندی و عدم حدوث مانع از آن باشد.

دلیل متکلمان بر نقش حدوث در نیازمندی به علت

متکلمان برای اثبات این که حدوث در نیازمندی به علت نقش دارد و چنین نیست که امکان به تنهایی عامل مؤثر در نیازمندی به علت باشد، چنین استدلال کرده‌اند:

اگر علتِ نیازمندی به علت فقط امکان باشد و حدوث هیچ نقشی در این باره نداشته باشد، باید وجود [معلولی که در عین معلولیت] قدیم زمانی است جایز باشد. - مقصود از قدیم زمانی موجودی است که مسبوق به عدم زمانی نیست [یعنی از ازل موجود بوده و زمانی نبوده که او تحقق نداشته باشد] - ولی تحقق معلولی که در عین معلولیت قدیم زمانی باشد، محال است. زیرا قدیم زمانی همیشه موجود بوده است و از این رو عدم راهی به سوی او ندارد تا برای رفع آن عدم، نیاز به علت هستی بخش داشته باشد. یعنی دوام وجود قدیم زمانی او را از علت بی نیاز می سازد. پس تنها واجب الوجود است که قدیم زمانی است، و فرض معلولی که در عین معلولیت قدیم زمانی باشد یک فرض تناقض آمیز است. نتیجه آن که نمی توان علت نیازمندی به علت را فقط امکان دانست و برای حدوث نقشی قائل نشد، زیرا یک چنین تالی فاسدی بر آن مترتب می شود.

و این که علت نیاز به علت، امکان است نه حدوث □ ۲۸۱

ویدفعه آن موضوع الحاجة هو الماهية بما أنها ممكنة، دون الماهية بما أنها موجودة؛ والماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم، كما أنها محفوظة مع غيره؛ فالماهية القديمة الوجود تحتاج إلى العلة بما هي ممكنة، كالماهية الحادثة

نقد و بررسی دلیل متکلمان

جواب حلی: پاسخ استدلال فوق آن است که موضوع حاجت و نیاز مندی عبارت است از: ماهیت از آن جهت که ممکن است، نه ماهیت از آن جهت که موجود است. و [اگر ماهیتی وجود دائم و همیشگی داشته باشد در همان وجود همیشگی اش ممکن است، همان گونه که اگر وجود موقت و حادث داشته باشد ممکن می باشد؛ چرا که امکان یک وصف ملازم با ماهیت و غیر قابل انفکاک از آن است و] ماهیت به وصف امکان همراه با وجود دائم هست همان گونه که همراه با وجود غیر دائم هست.

بنابراین، ماهیتی که از ازل تحقق داشته و از یک وجود همیشگی برخوردار می باشد، از آن جهت که ممکن است، نیاز به علت دارد. مانند ماهیتی که وجودش حادث می باشد. و آن وجود دائم و همیشگی را علت به آن ماهیت افزوده است، همان طور که وجود حادث را علت افزوده می کند.

[حاصل آن که موضوع نیاز به علت، عبارت است از ماهیت از آن جهت که ممکن است؛ و این امکان همیشه با ماهیت هست و ماهیت نیز همیشه همراه شیء است و از آن منفک نمی شود.] و اما ماهیت موجود از آن جهت که موجود است، [موضوع برای نیاز مندی به علت نیست، زیرا ماهیت موجود از آن جهت که موجود است] ضرورت به شرط محمول دارد، و ضرورت ملاک غنای از علت و بی نیازی از آن است؛ به این معنا که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به موجودیت دیگری ندارد که بر آن عارض شود، [زیرا همان وجودی که متلبس به آن است برای تحققش کافی است و نیاز به وجود دیگری ندارد، بلکه عروض وجود دیگر بر آن محال و ممتنع می باشد، چرا که یک موجود تنها یک وجود می تواند داشته باشد.]

الوجود، والوجود الدائم مفاض علیها كالوجود الحادث. وأما الماهیة الموجودة بما أنها موجودة، فلها الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنا عن العلة، بمعنى أن الموجود بما أنه موجود لا یتحتاج إلى موجودیة أخرى تطرأ علیه.

علی أن مرادهم من الحادث الذي اشتراطوه فی الحاجة، الحادث الزماني، الذي هو كون الوجود مسبوقاً بعدم زماني؛ فما ذكره متفص بنفس الزمان؛ إذ لا معنى لكون الزمان مسبوقاً بعدم زماني.

مضافاً إلى أن إثبات الزمان قبل کل ماهیة إمكانية، إثبات للحركة الراسمة للزمان؛

جواب نقضی: [آنچه بیان شد پاسخ حلی به دلیل متکلمان بود، اما حکما در رد مدعای متکلمان مسأله زمان را نیز مطرح کرده‌اند و گفته‌اند که خود زمان را نمی‌توان یک موجود حادث دانست. و به عبارت دیگر زمان، ناقض مدعای متکلمان است. در این‌جا دو بیان برای اثبات قدیم بودن زمان ذکر می‌شود:]

[بیان اول:] مقصود متکلمان از حدوثی که آن را در نیازمندی ماهیت به علت شرط کرده‌اند، حدوث زماني است - یعنی مسبوق بودن وجود به عدم زماني - [نه حدوث ذاتی که به امکان بازمی‌گردد و عبارت است از مسبوق بودن وجود به عدم ذاتی.] و چون مقصودشان از حدوث، حدوث زماني است، خود زمان مدعای ایشان را نقض می‌کند؛ زیرا معنا ندارد زمان خودش مسبوق به عدم زماني باشد.

[توضیح این‌که: اگر «الف» حادث زماني باشد معنایش آن است که زماني بوده که «الف» در آن زمان تحقق نداشته و سپس تحقق یافته است. حال اگر زمان، خودش حادث زماني باشد، معنایش آن است که زماني بوده که زمان تحقق نداشته و سپس تحقق یافته است. و این محال است زیرا لازمه‌اش آن است که در همان حال که زمان تحقق ندارد، زمان تحقق داشته باشد پس نمی‌توان زمان را حادث زماني دانست.]

[بیان دوم:] اگر پیش از هر ماهیت ممکنی زماني باشد [که آن ماهیت در آن زمان نبوده و سپس تحقق یافته است]، لازمه‌اش آن است که پیش از هر ماهیت ممکنی یک حرکت که ترسیم‌کننده آن زمان است تحقق داشته باشد [زیرا زمان طفیل

و این که علت نیاز به علت، امکان است نه حدوث □ ۲۸۳

و فيه إثبات متحرك تقوم به الحركة؛ وفيه إثبات الجسم المتحرك والمادة والصورة؛ فكلما فرض وجود لمائية ممكنة، كانت قبله قطعة زمان؛ وكلما فرضت قطعة زمان، كانت عندها مائية ممكنة؛ فالزمان لا يسبقه عدم زماني.
و اجاب بعضهم عن النقض بأن الزمان أمر اعتباري وهمي، لا بأس بنسبة القدم إليه؛ إذ لا حقيقة له وراء الوهم.

حرکت است و از حرکت ناشی می شود، و لذا زمان بدون حرکت فرض صحیحی ندارد] - و وجود حرکت مستلزم وجود متحرکی است که حرکت قائم به آن می باشد، و لازمه وجود متحرک، وجود جسم و ماده و صورت است، [زیرا حرکت تنها در اجسام راه دارد.]

بنابراین، هرگاه وجودی برای یک ماهیت ممکن فرض شود، پیش از وجود آن ماهیت قطعه ای از زمان تحقق دارد، [که ماهیت در آن معدوم بوده است]؛ و هرگاه قطعه ای از زمان فرض شود باید در آن جا یک ماهیت ممکن وجود داشته باشد، [تا زمان به طفیل حرکت آن ماهیت ممکن تحقق یابد، و پیش از وجود آن ماهیت نیز باید قطعه دیگری از زمان باشد، و در آن زمان نیز باید ماهیت دیگری تحقق داشته باشد و پیش از آن نیز باید زمان دیگری باشد و به همین ترتیب باید پیش از هر زمانی، زمانی باشد؛ و در نتیجه] زمان مسبوق به عدم زمانی نخواهد بود. [پس زمانی نمی تواند حادث باشد. این هم بیان دیگری بود برای توضیح نقض مدعای متکلمان به زمان.]

بررسی پاسخ های متکلمان از قدیم بودن «زمان»

برخی از متکلمان در مقام پاسخ از نقض یادشده، گفته اند: زمان یک امر اعتباری و وهمی است، [نه یک امر حقیقی و واقعی] و لذا اشکالی ندارد که آن را قدیم بدانیم، زیرا زمان حقیقی در پس وهم و پندار ندارد. [این قوه و اهمه است که هیچ چیز را بدون زمان و مکان نمی تواند ادراک کند و حتی برای واجب تعالی، با آن که به حکم عقل منزّه از زمان و مکان است، زمان و مکانی ترسیم می کند.]

وفیه: آنه هدم لما بَنَوْه، من إسناده حاجة الممكن إلى حدوثه الزماني؛ إذ الحادث والقديم عليه واحد.

وَأجاب آخرون بأنَّ الزمان منتزِع عن وجود الواجب تعالى، فهو من صقع المبدأ تعالى لا بأس بقدمه.

ورَدَّ بأنَّ الزمان متغيِّر بالذات، وانتزاعه من ذات الواجب بالذات مستلزم لتطرُّق التغيِّر إلى ذاته، تعالى وتقدَّس.

ودفع ذلك بأنَّ من الجائز أن لا يطابق المعنى المنتزِع المصداق المنتزِع منه من كلِّ

اما این پاسخ اساس مدعی متکلمان را، مبنی بر این که منشأ و ملاک نیازمندی ممکن همان حدوث زمانی اوست، ویران می کند؛ زیرا اگر زمان یک امر وهمی و پنداری باشد فرقی میان حادث و قدیم نخواهد بود. [یعنی فرق آنها به یک امر وهمی و غیر حقیقی بازمی گردد، چرا که حادث موجودی است که مسبوق به نبودن در یک زمان است؛ و قدیم موجودی است که مسبوق به نبودن در یک زمان نیست؛ و از طرفی زمان یک امر وهمی و اعتباری است.]

گروهی دیگر از متکلمان در پاسخ به نقض یادشده گفته اند: زمان [گرچه یک امر وهمی و پنداری محض نیست، اما مابازائی نیز در خارج ندارد، بلکه] یک امر انتزاعی است و منشأ انتزاعش وجود واجب - تبارک و تعالی - است. بنابراین، زمان از اموری است که مربوط به ذات خداوند می باشد، و قدیم بودن آن اشکالی ندارد. [مانند صفات ذاتی خداوند که مربوط به ذات او هستند و قدیم می باشند].

اما این پاسخ نیز صحیح نیست؛ [و نمی توان گفت زمان از ذات اقدس اله انتزاع شده است،] زیرا زمان ذاتاً متغیر و متصرِّم و گذراست، و [از طرفی باید مفهومی که از یک چیز انتزاع می شود با آن چیز سنخیت و تطابق داشته باشد، در نتیجه] انتزاع زمان از ذات واجب تعالی مستلزم متغیر و متصرِّم بودن آن ذات است، و واجب الوجود بالذات برتر و منزّه از هرگونه تغییری است.

متکلمان در جواب گفته اند: لازم نیست یک مفهوم انتزاعی با مصداقی که از آن

جته، فیباینه.

وفیه: اُن تجویز مبیانه المفهوم المتترع للمتترع منه سفسطه؛ إذ لو جازت مبیانه المفهوم للمصداق، لانهدم بنیان التصدیق العلمی من أصله.

تنبیه

قد تقدّم فی مباحث العدم اُن العدم بطلان محض، لا شیئیة له، ولا تمایز فیه؛ غیر اُن العقل ربما یضیفه إلى الوجود، فیحصل له ثبوت ما ذهنی، وخطأ ما من

انتزاع می شود مطابق باشد، بلکه می تواند مباین با آن بوده و هیچ مطابقتی با آن نداشته باشد. [و در نتیجه مانعی ندارد زمان که یک امر متغیر و گذراست از ذات واجب که ثابت و پایدار است انتزاع شود.]

اما این جواب صحیح نیست؛ زیرا جایز دانستن این که مفهوم انتزاعی کاملاً مباین با منشأ انتزاعش باشد، سفسطه است؛ به دلیل آن که اگر جایز باشد یک مفهوم کاملاً مباین با مصداقش باشد، اساس تصدیق علمی از ریشه ویران می گردد.

[توضیح این که ما به وسیله مفاهیم ذهنی، با جهان خارج از خود مرتبط می شویم و از آن آگاه می گردیم؛ و مفاهیم ذهنی تنها در صورتی می توانند خارج را آن گونه که هست به ما نشان دهند که کاملاً مطابق با مصداق خود باشند؛ و اگر بگوییم: لازم نیست مفهوم ذهنی با مصداقش مطابقت داشته باشد، کمترین ضررش آن است که علوم و یقینات ما تبدیل به شکوک و ظنیات می گردد. زیرا هر چیزی را درک کنیم احتمال می دهیم که برخلاف واقع باشد.]

تنبیه: بررسی حکم عقل به توقف عدم ماهیت بر علت

پیش از این در مباحث عدم [در مرحله نخست، فصل چهارم] گفتیم که عدم بطلان محض است و شیئی نیستی ندارد و تمایزی در آن نیست؛ اما عقل عدم را به وجود [و امور وجودی] اضافه می کند و در اثر این اضافه نوعی ثبوت ذهنی و بهره ای از وجود برای آن حاصل می گردد؛ و به واسطه همین ثبوت تبعی، عدمی از عدم دیگر

الوجود، فیتتمیز بذلك عدم من عدم؛ کعدم البصر المتمیز من عدم السمع، وعدم الإنسان المتمیز من عدم الفرس؛ فیرتب العقل علیه ما یراه من الأحکام الضرورية، ومرجعها بالحقیقة تثبت ما یحاذیها من أحکام الوجود.

ومن هذا القلیل حکم العقل بحاجة الماهیة الممكنة فی تلبسها بالعدم إلى علّة، هی عدم علّة الوجود؛ فالعقل إذا تصوّر الماهیة من حیث هی - الخالیة من التحصل واللاتحصل - ثمّ قاس إليها الوجود والعدم، وجد بالضرورة أنّ تحصلها بالوجود متوقّف علی علّة موجودة؛ ویستتبعه أنّ علّة وجودها لو لم توجد، لم توجد الماهیة المعلولة؛ فیتمّ الحکم بأنّ الماهیة الممكنة لإمكانها تحتاج فی اتصافها بشيء

متمایز می شود؛ مانند عدم بینائی که از عدم شنوائی متمایز است، و عدم انسان که از عدم اسب متمایز می باشد. پس از حصول این تمایز در عدم، عقل یک سری احکام ضروری را به عدم نسبت می دهد، و در واقع بازگشت این احکام به تثبیت احکام وجودی ای است که در برابر آن احکام عدمی تحقق دارد.

حکم عقل به این که ماهیت ممکن برای اتصاف به عدم، نیاز به علتی دارد که همان عدم علت وجود است، از همین قبیل می باشد. [یعنی حکمی است درباره اعدام که بازگشتش به یک حکم وجودی است.]

[توضیح این که:] عقل آن گاه که ماهیت را در مرتبه ذاتش که خالی از وجود و عدم است لحاظ می کند، و سپس وجود و عدم را به آن نسبت می دهد، بالبداهه می یابد که اتصاف ماهیت به وجود، متوقف بر یک علت موجود است. [یعنی تصدیق می کند که تا موجودی به نام علت، به ماهیت وجود ندهد و ماهیت را ایجاد نکند، ماهیت موجود نمی شود.] لازمه این حکم آن است که اگر علت وجود ماهیت تحقق نیابد، ماهیت معلول موجود نمی شود. از مجموع این دو حکم، این نتیجه به دست می آید که ماهیت ممکن، چون ممکن است، برای متصف شدن به هریک از وجود و عدم، نیاز به مرجعی دارد که وجود یا عدم را برای آن ترجیح دهد. مرجع وجود همان وجود علت است؛ و مرجع عدم همان عدم علت است. یعنی اگر

و این که علتِ نیاز به علت، امکان است نه حدوث □ ۲۸۷

من الوجود والعدم إلى مرجح يرجح ذلك؛ ومرجح الوجود وجود العلة؛ ومرجح
العدم عدمها، أي: لو انتفت العلة الموجدة، لم توجد الماهية المعلولة؛ وحقيقته أن
وجود الماهية الممكنة متوقف على وجود علتها.

علت ایجادکننده ماهیت تحقق پیدا نکند، ماهیت معلول تحقق پیدا نخواهد کرد؛ و
حقیقت این حکم عبارت است از این که: وجود ماهیت ممکن متوقف بر وجود
علتش است.

[حاصل آن که در عدم، علت و تأثیر و تأثر حقیقی نیست، و وقتی گفته می شود:
ماهیت برای معدوم شدن نیاز به علت دارد، و علت عدم ماهیت، همان عدم علت
وجود ماهیت است؛ معنایش آن نیست که عدم علت یک امر حقیقی است و عدم
معلول نیز یک امر واقعی است و میان این دو، یک علت حقیقی برقرار می باشد؛ بلکه
این حکمی است که عقل به تبع رابطه ای که میان وجود ماهیت و وجود علت می یابد،
به آن تصدیق می کند.]

الفصل السابع

الممكن محتاج إلى العلة بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك لأنَّ علة حاجته إلى العلة هي إمكانه اللازم لماهيته، كما تقدّم بيانه، والماهية محفوظة معه بقاءً، كما أنَّها محفوظة معه حدوثاً، فله حاجة إلى العلة الغياضة لوجوده، حدوثاً وبقاءً، وهو المطلوب.

فصل هفتم

ممکن همان گونه که در حدوثش نیاز

به علت دارد در بقائش نیز محتاج به علت است

[وجود معلول از وجود علتش جدا نمی شود، و هرگاه علت از بین برود، معلول نیز از بین خواهد رفت، و این همان است که می گویند: «معلول همان گونه که در حدوثش نیاز به علت دارد در بقائش نیز محتاج به علت می باشد». در این جا دو دلیل برای اثبات این مدعا بیان می شود:]

[دلیل اول:] همان گونه که پیش از این گفتیم، علت نیاز مندی معلول به علت، همان امکان اوست؛ و امکان، یک وصف ملازم با ماهیت معلول است و از آن جدا نمی شود؛ و از سوی دیگر ماهیت همان گونه که هنگام حدوث محفوظ است، هنگام بقاء نیز محفوظ می باشد. [یعنی ماهیت هرگز از شیء معلول جدا نمی شود، و در نتیجه امکان که علت نیاز به علت است نیز از معلول جدا نخواهد شد.] پس معلول هم هنگام حدوث و هم هنگام بقاء نیازمند علتی است که به او هستی بدهد. و این همان مطلوب ماست.

به علت دارد در بقائش نیز محتاج به علت است □ ۲۸۹

حجة أخرى: الهوية العينية لكل شيء هو وجوده الخاص به، والماهية اعتبارية منتزعة منه، كما تقدم بيانه، ووجود الممكن المعلول وجود رابط، متعلق الذات بعلة، متقوم بها، لا استقلال له دونها، لا ينسلخ عن هذا الشأن، كما سيجيء بيانه إن شاء الله؛ فحالها في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحداً، والحاجة ملازمة له.

والفرق بين الحجتين: أن الأولى تثبت المطلوب من طريق الإمكان الماهوي، بمعنى استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، والثانية من طريق الإمكان الوجودي، بمعنى فقر الوجودي المتقوم بغنى العلة.

[دلیل دوم:] [بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت] - همان گونه که در فصل دوم از مرحله اول گذشت - هویت عینی و واقعیت هر شیئی همان وجود خاص آن شیء است، و ماهیت یک امر اعتباری است که از وجود خاص انتزاع می شود.

و از سویی، وجود یک شیء ممکن و معلول، همان گونه که خواهد آمد، یک وجود رابط است که ذاتاً متعلق و وابسته به علتش بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد و هرگز این ویژگی را از دست نمی دهد. بنابراین، معلول هم در حال حدوث و هم در حال بقاء نیاز به علت دارد؛ و نیاز و حاجت هرگز از آن منفک نمی شود.

فرق بین این دو دلیل در آن است که: دلیل اول از راه امکان ماهوی - که همان تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم است - نتیجه مطلوب را اثبات می کند. و دلیل دوم از راه امکان وجودی - که عبارت است از فقر وجودی وابسته به غنای علت - نتیجه مطلوب را به اثبات می رساند.

الفصل الثامن في بعض أحكام الممتنع بالذات

لما كان الامتناع بالذات هو ضرورة العدم بالنظر إلى ذات الشيء المفروضة، كان مقابلاً للوجوب بالذات، الذي هو ضرورة الوجود بالنظر إلى ذات الشيء العينية، يجري فيه من الأحكام ما يقابل أحكام الوجوب الذاتي. قال في الأسفار - بعد كلام له في أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات، لخاية مجده وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدر أن يتصور الممتنع

فصل هشتم پاره‌ای از احکام ممتنع بالذات

امتناع بالذات در برابر وجوب بالذات است؛ چرا که امتناع بالذات عبارت است از ضرورت عدم برای ذات مفروض شیء - [از این جهت می‌گوییم «ذات مفروض» که ممتنع بالذات حقیقتاً بطلان محض است و ذاتی ندارد و فقط می‌توان ذاتی برای آن فرض کرد] - و وجوب بالذات عبارت است از ضرورت وجود برای ذات عینی شیء؛ [پس یکی ضرورت عدم است و دیگری ضرورت وجود؛ و از این جهت کاملاً در برابر یکدیگرند و لذا] احکامی که در امتناع بالذات جاری می‌شود درست در برابر احکامی است که در وجوب بالذات جاری می‌شود.

صدر المتألهین علیه السلام در اسفار [در فصلی که تحت عنوان «فی بعض احکام الممتنع بالذات» منعقد کرده است] ابتدا اشاره‌ای دارد به این که: عقل همان گونه که حقیقت واجب الوجود بالذات و کُنه ذات او را به خاطر شکوه بی حد و عظمت و کبریای

بالذات، بما هو متمنع بالذات، لغایة نقصه ومحوضة بطلانه ولا شیئته - وکما تحقق أن الواجب بالذات لا یكون واجباً بغيره، فکذلك الممتنع بالذات لا یكون متمنعاً بغيره، بمثل ذلك البیان. وکما لا یكون لشیء واحد وجوبان، بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط، فلا یكون لأمر واحد امتناعان کذلك.

فإذن قد استبان أن الموصوف بما بالغير، من الوجوب والامتناع، ممکن بالذات. وما یستلزم الممتنع بالذات فهو متمنع لا محالة من جهة بها یستلزم الممتنع، وإن كانت له جهة أخرى إمكانية، لكن لیس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعية.

بی‌اندازه‌اش نمی‌تواند درک کند، همچنین نمی‌تواند متمنع بالذات را، به‌خاطر نهایت نقصان و بطلان ذاتش، از آن جهت که متمنع بالذات است، تصور کند. [یعنی واجب‌الوجود بالذات چون فوق ادراک عقل است، عقل از درک حقیقت او عاجز است؛ و متمنع بالذات چون دون ادراک عقل است، عقل از درک ذاتش ناتوان است.] و آن‌گاه می‌گوید:

«همان‌گونه که واجب بالذات هرگز واجب بالغير نمی‌شود، همچنین متمنع بالذات هرگز متمنع بالغير نمی‌گردد، با بیانی نظیر آن‌چه درباره واجب بالذات گفته می‌شود. و همان‌گونه که شیء واحد نمی‌تواند دو وجوب داشته باشد - خواه یکی بالذات و دیگری بالغير باشد، و خواه هر دو بالذات باشند و یا آن‌که هر دو بالغير باشند - همچنین شیء واحد نمی‌تواند دو امتناع داشته باشد، خواه یکی بالذات و دیگری بالغير باشد، و خواه هر دو بالذات باشند، و یا آن‌که هر دو بالغير باشند.

از این‌جا دانسته می‌شود که تنها ممکن بالذات است که می‌تواند متصف به وجوب بالغير و امتناع بالغير شود.

[مطلب دهم‌گر:] شیئی که مستلزم متمنع بالذات است ناچار از آن جهت که مستلزم متمنع بالذات است، متمنع می‌باشد؛ اگرچه دارای یک جهت دیگر امکانی نیز هست؛ اما آن شیء از جهت امتناعی‌اش مستلزم متمنع بالذات است نه از جهت امکانی‌اش.

مثلاً کون الجسم غیر متناهی الأبعاد مستلزم ممتنعاً بالذات، هو کون المحصور غیر محصور، الذي مرجعه إلى کون الشيء غیر نفسه مع کونه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات، والآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته

به عنوان مثال نامحدود بودن ابعاد جسم، مستلزم چیزی است که ممتنع بالذات است، و آن این که محصور، غیر محصور باشد؛^۱ [یعنی محدود در عین حال که محدود است محدود نباشد] و این بازگشتش به آن است که شیء، با آن که خودش خودش هست، خودش خودش نباشد، [و این یعنی اجتماع نقیضین] پس یکی از این دو - [یعنی محصور و غیر محصور بودن شیء واحد] - ممتنع بالذات است و دیگری - [یعنی نامحدود بودن ابعاد جسم] - ممتنع بالغير است، و آن چه که ممتنع بالغير است قطعاً از جهت دیگری غیر از جهت علاقش با ممتنع بالذات، ممکن می باشد، به همان صورت که درباره استلزام یک شیء نسبت به واجب بالذات دانسته شد. در آن جا دانستیم که شیء با نظر به ذاتش و از جهت ماهیت امکانی اش مستلزم واجب بالذات نیست، بلکه از جهت واجب بودن وجود امکانی اش مستلزم آن است. [مثلاً انسان به لحاظ ذات و ماهیتش ممکن است، و از این جهت مستلزم واجب بالذات نیست، اما از آن جهت که در شرایط خاصی وجود پیدا می کند و این وجود متوقف بر وجوب می باشد و این وجوب را خود ندارد بلکه باید غیر افاضه کند و آن غیر هم اگر ذاتاً وجوب نداشته باشد باز نیاز به غیر پیدا می کند تا برسد به چیزی که ذاتاً وجوب دارد که همان واجب بالذات است، از این جهت مستلزم

۱. برای اثبات امتناع عدم تناهی ابعاد و این که ابعاد عالم جسمانی لزوماً متناهی است بر این گونه گونی اقامه شده، از جمله این که عدم تناهی ابعاد مستلزم آن است که محصور، غیر محصور باشد، به این بیان که اگر از یک نقطه دو خط غیر متوازی به صورت دو ساق مثلث رسم شود، آن دو خط هر قدر امتداد یابند فاصله میان آنها بیشتر می شود. حال اگر این دو خط بی نهایت امتداد یابند، خطی که میان آنها رسم می شود - که وتر مثلث متساوی الساقین را تشکیل خواهد داد - نیز غیر متناهی خواهد بود، و در عین حال محدود بین دو خط مقروض است، یعنی در عین حال که محدود و محصور است غیر محدود می باشد.

مع الممتنع بالذات؛ علی قیاس ما علمت فی استلزام الشيء للواجب بالذات؛ فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية، بل من جهة وجوب وجوده الإمكانية.

وبالجملة: فكما أن الاستلزام في الوجود والوجوب بين الشيئين لا بد له من علاقة عليّة ومعلوليّة بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلّق ارتباطيّ بينهما.

وكما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين؛ بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق؛ كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممنوعين بالذات، بل بين ممنوع بالذات و ممنوع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات، كامراً.

واجب بالذات می باشد. عدم تناهی ابعاد جسم نیز از آن جهت که ماهیت و ذات خاصی دارد مستلزم ممنوع بالذات نیست، زیرا ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، با هیچ چیز مرتبط نیست؛ و لذا نمی تواند مستلزم ممنوع بالذات باشد، همان گونه که نمی تواند مستلزم واجب بالذات باشد. بلکه از آن جهت که معدوم است و این عدم، معلول یک ممنوع بالذات است، مستلزم ممنوع بالذات می باشد.]

و خلاصه همان گونه که میان وجود و وجوب دو چیز تنها در صورتی رابطه ملازمه برقرار است که میان وجود آن دو علاقه علیّت و معلولیّت محقق باشد، همچنین میان عدم و امتناع دو چیز نیز تنها در صورتی رابطه ملازمه برقرار می شود که یک غلقه و بستگی ای میان عدم آنها تحقق داشته باشد. [به این صورت که عدم «الف» معلول عدم «ب» باشد یا هر دو معلول عدم «ج» بوده باشند.]

و همان گونه که اگر بر فرض دو واجب الوجود تحقق داشته باشد ملازمه ای میانشان نبوده و اجتماعشان در وجود، تنها بر حسب اتفاق می باشد؛ همچنین میان دو ممنوع بالذات رابطه تلازم اصطلاحی - [یعنی تلازمی که میان طرفین آن غلقه و بستگی است] - برقرار نیست؛ بلکه تنها میان ممنوع بالذات و ممنوع بالغير چنین رابطه ای برقرار می باشد، و ممنوع بالغير همان گونه که گذشت، باید ممکن بالذات باشد.

وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي، فإن الأول يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً على تقدير صدق المقدم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما، والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية، بل بمجرد الموافقة الاتفاقية بين المقدم والتالي.

فما فشا عند عامة الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي أن يقال: «إن مفروضك

باهمين ملاك میان قضیه شرطی لزومی و شرطی اتفاقی فرق گذاشته می شود. در قضیه شرطی لزومی حکم می شود به این که تالی قضیه در صورت وضع یا رفع مقدم، وضع یا رفع می شود، [مثلاً در قضیه: «ان كان الشمس طالعا فالنهار موجود» اگر شمس طالع باشد روز موجود است، و اگر شمس طالع نباشد روز موجود نیست.] و این حکم به خاطر علاقه لزومی ای است که میان مقدم و تالی وجود دارد؛ اما در قضیه شرطی اتفاقی گرچه همان حکم صادق است، اما این حکم صرفاً به خاطر برخورد اتفاقی مقدم و تالی است، بدون آن که علاقه لزومی ای میان آنها برقرار باشد.

از این جا سستی آن چه میان عموم اهل جدل در هنگام مناظره شهرت یافته روشن می شود. توضیح این که مستدل وقتی محالی را فرض می کند تا به واسطه آن، از راه قیاس خلفی [قیاس استثنائی] یا از راه قیاس استقामी [قیاس اقتراعی] محال بودن چیزی را اثبات کند - [مانند آن جا که می گوید: اگر ابعاد جسم غیر متناهی باشد، لازم می آید محصور غیر محصور باشد. و از طرفی محال است محصور، غیر محصور باشد. در نتیجه: ابعاد جسم غیر متناهی نیست.] اهل جدل در پاسخ به مستدل و برای ابطال سخن او می گوید:

مفروض شما - [یعنی محصور و غیر محصور بودن شیء واحد] - محال است، پس همان مفروض می تواند مستلزم نقیض چیزی باشد که آن چیز به ادعای شما مستلزم آن است. [یعنی شما گفتید: غیر متناهی بودن ابعاد جسم مستلزم محصور و

مستحیل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعت استلزامه إياه، لكون المحال قد يلزم منه محال آخر؛ واضح الفساد، فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال كان، بل محالاً إذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلّق سببی و مسببی، انتهى (ج ۱، ص ۲۳۶).

فإن قيل: الممتنع بالذات ليس إلّا ما يفترضه العقل ويخبر عنه بأنّه ممتنع بالذات؛

غير محصور بودن شیء واحد است؛ اما ما می‌گوییم: محصور و غیر محصور بودن شیء واحد محال است، و این محال می‌تواند مستلزم متناهی بودن ابعاد جسم باشد، زیرا یک امر محال می‌تواند مستلزم یک محال دیگری باشد.

[این حربه‌ای است که اهل جدل با آن به جنگ اهل برهان می‌آیند و در مواردی که اهل برهان با تمسک به یک امر محال بر مدعای خود استدلال می‌کنند در پاسخ می‌گویند: «ان المحال يستلزم أيّ محال». اما فساد این سخن واضح و آشکار است، زیرا یک امر محال مستلزم هر محالی نیست، بلکه تنها در صورتی می‌توان گفت میان دو محال ملازمه است که اگر فرض تحقق آن دو شود میانشان رابطه سببی و مسببی برقرار باشد. [مثلاً محال بودن محصور و غیر محصور بودن شیء واحد، مستلزم محال بودن عدم تناهی ابعاد جسم است؛ زیرا اگر ابعاد جسم غیر متناهی باشد - یعنی در فرض وجود محال دوم - عدم تناهی ابعاد جسم سبب تحقق محصور و غیر محصور بودن شیء واحد می‌شود، یعنی سبب تحقق محال اول می‌گردد.] (پایان نقل کلام از اسفار).^۱

پاسخ به سه شبهه

شبهه نخست

ممتنع بالذات همان چیزی است که عقل آن را فرض می‌کند و حکم به امتناع ذاتی آن می‌کند، [و می‌دانیم که عقل تا چیزی را تصور نکند نمی‌تواند درباره‌اش حکمی

فما معنى عدم قدرته على تعقله؟

قيل: إن المراد بذلك أن لا حقيقة عينية له، حتى يتعلق به علم؛ حتى أن الذي يفرضه ممتنعاً بالذات، ونحكم عليه بذلك، ممتنع بالذات بالحمل الأولي، محكوم عليه بالامتناع، وصورة علمية ممكنة موجودة بالحمل الشائع.

وهذا نظير ما يقال في دفع التناقض المتراخي في قولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» - حيث يدل على نفي الإخبار عن المعدوم المطلق، وهو بعينه إخبار عنه - إن نفي الإخبار، عن المعدوم المطلق بالحمل الشائع؛ إذ لا شئئية له حتى يخبر عنه

داشته باشد؛ پس این که گفتید عقل نمی تواند ممتنع بالذات را تعقل کند، یعنی چه؟

پاسخ: مقصود از این که عقل نمی تواند ممتنع بالذات را تعقل کند آن است که ممتنع بالذات هیچ حقیقت عینی‌ای ندارد تا متعلق علم واقع شود، [یعنی ممتنع بالذات چیزی نیست تا عقل از آن صورتی بگیرد؛ ذات و ماهیتی ندارد تا یک صورت عقلی بر آن منطبق گردد؛] و آن چیزی را که ممتنع بالذات فرض می کنیم و حکم به امتناع ذاتی آن می کنیم، به حمل اولی ممتنع بالذات است و بر آن حکم به امتناع می شود، اما به حمل شایع یک صورت علمی است که ممکن و موجود می باشد.

این پاسخ نظیر پاسخی است که به شبهه معدوم مطلق داده می شود. شبهه این است که قضیه: «از معدوم مطلق خبر داده نمی شود» خودش خودش را نقض می کند؛ زیرا این قضیه دلالت دارد بر عدم اخبار از معدوم مطلق، و در عین حال مفاد خود این قضیه اخبار از معدوم مطلق است. [یعنی در همان حال که می گوید: معدوم مطلق حکمی ندارد، و چیزی نمی توان درباره آن گفت، حکمی را برای معدوم مطلق بیان می کند و درباره آن سخن می گوید.]

پاسخی که به این شبهه داده می شود آن است که: از معدوم مطلق به حمل شایع - [یعنی از مصداق فرضی معدوم مطلق] - خبر داده نمی شود، زیرا مصداق فرضی معدوم مطلق چیزی نیست تا درباره آن چیزی بیان شود. و همین مطلب خودش

بشيء، وهذا بعينه إخبار عن المعدوم المطلق بالحمل الأولي، الذي هو موجود ممكن ذهني.

وإن قيل: إن الذي ذكر أن الممتنعين بالذات ليس بينهما إلا الصحابة الاتفاقية ممنوع؛ لأن المعاني التي يثبت العقل امتناعها على الواجب بالذات، كالشريك، والماهية، والتركيب، وغير ذلك، يجب أن تكون صفات له ممتنعة عليه بالذات، إذ لو كانت ممتنعة بالغير كانت ممكنة له بالذات، كما تقدم، ولا صفة إمكانية فيه تعالى، لما بين أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

ثم الحجج القائمة على نفي هذه الصفات الممتنعة على ما أشير إليه في أول الكتاب، براهين إثنية تسلك فيها من طريق الملازمات العامة؛ فللتنازع، وهي امتناع

اخبار از معدوم مطلق است، اما معدوم مطلق به حمل اولی، [یعنی مفهوم معدوم مطلق،] یک شیء ممکن است و در ذهن تحقق دارد.

شبهة دوم

این که گفتید: [هرگز میان دو ممنوع بالذات تلازم اصطلاحی برقرار نیست و] اجتماع دو ممنوع بالذات یک اجتماع اتفاقی است، صحیح نیست.

[مستشکل برای اثبات مدعای خود صفات سلبی واجب تعالی را مطرح می‌کند، و می‌گوید: صفات سلبی واجب تعالی ممنوع بالذات هستند، و در عین حال میانشان تلازم است؛ پس این که شما گفتید میان ممنوعات بالذات تلازم برقرار نیست، باطل است. این اجمال کلام مستشکل است، اما توضیح مطلب:]

مفاهیمی که عقل حکم به امتناع ثبوت آنها برای واجب بالذات می‌کند - مانند: شریک، ماهیت، ترکیب و غیر آن - باید صفاتی باشند که امتناع ثبوت آنها برای واجب تعالی امتناع بالذات باشد. [یعنی صفات سلبی واجب باید ثبوتشان برای واجب، ممنوع بالذات باشد.] زیرا اگر این صفات ممنوع بالغير باشند ذاتاً ممکن خواهند بود، [زیرا] همان طور که در کلام صدر المتألهین علیه السلام آمده بود، [امتناع بالغير

هذه الصفات، علاقة لزومية مع المقدمات؛ فهي جميعاً معلولة لما وراءها، ممتنعة بغيرها، وقد بين أنها ممتنعة بذاتها، هذا خلف. أجب عنه بأن الصفات الممتنعة، التي تنفيها البراهين الإثنية عن الواجب بالذات،

تنها با امکان بالذات جمع می شود. [در حالی که در واجب تعالی هیچ صفت امکانی ای تحقق ندارد؛ به دلیل آن که واجب الوجود بالذات از همه جهت واجب الوجود است، [و هیچ جهت امکانی در آن فرض نمی شود].

از طرف دیگر، [میان این صفات سلبی تلازم برقرار است؛ زیرا] همان طور که در اوایل این کتاب^۱ بدان اشاره شد، براهینی که بر نفی این صفات ممتنع اقامه می شود، براهین اثنی هستند و از راه ملازمات عامه، نتیجه را به اثبات می رسانند. [مثلاً از راه ملازمه میان امکان و ماهیت، اثبات می شود که واجب ماهیت ندارد، به این صورت که: اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، ممکن خواهد بود. اما واجب تعالی ممکن نیست. پس واجب تعالی ماهیت ندارد.]

بنابراین، نتایج این براهین، یعنی امتناع صفات سلبی واجب تعالی، با مقدمات استدلال علاقة لزومی دارد. [در مثال بالا، امتناع ماهیت برای واجب تعالی ملازم است با امتناع امکان برای او.] پس باید همه آنها معلول یک علتی در ورای خود باشند و [امتناعشان به واسطه همان علت بوده باشد، یعنی باید این صفات] ممتنع بالغیر باشند. [زیرا به عقیده شما میان ممتنعات بالذات هرگز علاقة لزومی برقرار نیست. و چون بین صفات سلبی واجب علاقة لزومی برقرار است حتماً آنها ممتنع بالغیر می باشند.] در حالی که ما در آغاز سخن به اثبات رساندیم که این صفات ممتنع بالذات هستند، این خلف است، [پس باید از این ادعا که بین ممتنعات بالذات علاقة لزومی برقرار نیست، دست برداشت.]

پاسخ: [وقتی ما می گوئیم میان ممتنعات بالذات تلازم برقرار نیست، مقصودمان آن ممتنعائی است که هر کدام مصداق فرضی جداگانه ای برای خود دارند، اما صفات

مرجعها جمیعاً إلى نفی الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب بالذات، فهي واحدة بحسب المصداق المفروض لها، وإن تكثر مفهومها؛ كما أن الصفات الثبوتية التي

سلبی خداوند گرچه مستنع بالذات هستند، اما چنین نیست که هر کدام مصداق خاصی برای خود داشته باشند، و لذا ناقض مدعای مانخواهد بود. توضیح این که: [بازگشت همه صفات مستنعی که براهین آنی از واجب بالذات نفی می‌کند، به یک چیز است، و آن نفی وجوب ذاتی است. پس بازگشت همه صفات سلبی به یک صفت سلبی است] و آن صفت هم عین ذات واجب تعالی است. [یعنی وقتی می‌گوییم: واجب تعالی جسم نیست، یعنی غیر واجب نیست؛ و وقتی می‌گوییم: مرکب نیست، یعنی غیر واجب نیست؛ و به همین ترتیب درباره دیگر صفات سلبی حق تعالی،] بنابراین، مصداق فرضی همه صفات سلبی، یک چیز است؛ اگرچه مفاهیم آنها مختلف و گوناگون می‌باشد. همان‌طور که مصداق صفات ثبوتی واجب بالذات نیز یک چیز بیشتر نیست و آن مصداق همان وجود محض واجب است، اگرچه مفاهیم این صفات مختلف و گوناگون است.

نتیجه این که: تلازم میان صفات سلبی واجب تعالی و اثبات برخی از آنها به واسطه برخی دیگر، از این روست که مصداق فرضی این صفات یکی است، اگرچه این وحدت در مصداق فرضی به صورت تلازم میان مفاهیم این صفات جلوه می‌کند.

همین مطلب درباره صفات ثبوتی واجب تعالی نیز صادق است؛ و از آن به این صورت تعبیر می‌شود که صفات ذاتی، مثلاً وجوب ذاتی، به سبب ذات و به اقتضای ذات است. در حالی که [صفات ذاتی عین ذات هستند و] هیچ علیت و اقتضایی میان شیء و خودش قابل تصور نیست؛ و معنای این که گفته‌اند: «دلیل بر وجود مبدأ آفرینش دلیلی است شبیه برهان لمی» همین است. [مثلاً در برهان صدیقین وجود حدّ وسط برای اثبات واجب الوجود واقع می‌شود، و همان‌طور که دانستیم وجوب با نوعی مسامحه و در نظر بدوی به سبب وجود و به اقتضای وجود

للاوجب بالذات هي عين الوجود البحت الواجبي مصداقاً، وإن كانت متکثرةً مفهومًا. فعدم الانفکاک بین هذه الصفات، والسلوک البرهاني من بعضها إلى بعض، لمكان وحدتها بحسب المصداق المفروض، وإن كان في صورة التلازم بينها بحسب المفهوم؛ كما أن الأمر في الصفات الثبوتية كذلك، ويعبر عنه بأن الصفات الذاتية - كالوجوب الذاتي مثلاً - بالذات، وباقتضاء من الذات؛ ولا اقتضاء ولا علیة بین الشيء ونفسه. وهذا معنى ما قيل: «إن الدلیل علی وجود الحق المبدع، إنما يكون بنحو من

باری تعالی است. پس گویا در این برهان، علت واسطه در اثبات معلول واقع شده است.

بنابراین، [وقتی ما می‌گوییم: واجب تعالی ماهیت ندارد، چون اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، ممکن خواهد بود:] امتناع ماهیت - که ما آن را از راه امتناع امکان بر واجب تعالی به اثبات رساندیم - و امتناع امکان، هر دو به یک چیز بر می‌گردد، و آن نفی وجوب ذاتی است که بر واجب تعالی متمتع می‌باشد. [یعنی وقتی می‌گوییم: واجب تعالی، محال است دارای ماهیت باشد؛ بازگشتش به آن است که: واجب تعالی، محال است غیر واجب بالذات باشد؛ و نیز وقتی می‌گوییم: واجب تعالی، محال است ممکن باشد؛ بازگشتش به آن است که: واجب تعالی، محال است غیر واجب بالذات باشد.] و بنابراین، عقل به عرض وجوب ذاتی که از خود ذات انتزاع می‌شود [و عین ذات می‌باشد] پی می‌برد به این که واجب تعالی ماهیت ندارد و امکان ندارد؛ [و به طور کلی هر صفتی را که با وجوب ذاتی منافات دارد از ذات اقدس اله نفی می‌کند].

[حاصل آن‌که در متن واقع و نفس الامر هیچ‌گونه انفکاک و کثرتی در صفات واجب تعالی نیست، نه در صفات سلبی و نه در صفات ثبوتی؛ و لذا هیچ تلازمی میان مصادیق فرضی صفات سلبی و نیز میان مصادیق عینی صفات ثبوتی برقرار نمی‌باشد؛ زیرا صفات سلبی تنها یک مصداق فرضی دارند، و صفات ثبوتی نیز تنها یک مصداق عینی دارند. متنها در تحلیل‌های ذهنی، مفاهیم گوناگون و متکثری از

البیان الشبیه بالبرهان اللّٰمی».

فامتناع الماهیة، الذی سلکنا الی بیانه من طریق امتناع الإمكان علیہ تعالیٰ، مثلاً، هو وامتناع الإمكان جمیعاً یرجعان الی امتناع بطلان الوجوب الذاتی علیہ تعالیٰ، وقد استحضره العقل بعرض الوجوب الذاتی الممتنع عن عین الذات.

واعلم أنّه کما تمتنع الملازمة بین ممتنعین بالذات، كذلك یمتنع استلزام الممكن لممتنع بالذات؛ فإنّ جواز تحقق الملزوم الممكن مع امتناع اللازم بالذات، وقد فرضت بینهما ملازمة، یمتثلزم تحقق الملزوم مع عدم اللازم، وفيه نفی الملازمة، هذا خلف.

آن مصداق فرضی و این مصداق عینی انتزاع می‌شود و میان آن مفاهیم رابطه تلازم اعتبار می‌شود.]

[پیش از این که شبهه سوم و پاسخ آن را بیان کنیم لازم است مطلبی را که در کلام صدر المتألهین نیز آمده بود، یادآور شویم و آن این که:] همان گونه که تحقق ملازمه میان دو ممتنع بالذات محال است، [و یکی ممتنع بالذات هرگز مستلزم ممتنع بالذات دیگری نمی‌باشد،] همچنین محال است که ممکن، مستلزم ممتنع بالذات باشد؛ زیرا [اگر ممکن مستلزم ممتنع بالذات باشد، و به عبارتی: ممکن ملزوم و ممتنع بالذات لازم باشد خلاف فرض لازم می‌آید. توضیح این که:]

تحقق یافتن ملزوم [در این فرض] جایز می‌باشد [چون در این فرض ملزوم ممکن است و هر ممکنی تحققش جایز است]. در حالی که لازمه آن ممتنع بالذات است، [و ممتنع بالذات هرگز تحقق پیدا نمی‌کند] و ما هم فرض کرده ایم که میان آن ممکن و این ممتنع بالذات ملازمه است؛ نتیجه‌ای که از انضمام این سه مطلب به دست می‌آید آن است که تحقق آن ملزوم، بدون لازمش جایز می‌باشد، و این به معنای نفی ملازمه میان آن دو است، [در حالی که بنابر فرض آنها ملازم با یکدیگرند.] این خلف است.

وقد أورد عليه بأن عدم المعلول الأول، وهو ممكن، يستلزم عدم الواجب بالذات، وهو ممتنع بالذات؛ فمن الجائز أن يستلزم الممكن ممتنعاً بالذات؛ كما أن من الجائز عكس ذلك، كاستلزام عدم الواجب عدم المعلول الأول.

ویدفعه: أنَّ المراد بالممكن هو الماهية المتساوية النسبة إلى جانبي الوجود والعدم، ومن المعلوم أنه لا ارتباط لذاتها بشيء وراء ذاتها الثابتة لذاتها بالحمل الأولي، فماهية المعلول الأول لا ارتباط بينها وبين الواجب بالذات.

نعم! وجودها مرتبط بوجوده، واجب بوجوبه؛ وعدمها مرتبط عقلاً بعدمه، ممتنع

شبهة سوم

بر مطلب فرق ایراد شده است که [عدم معلول اول، این مطلب را نقض می‌کند، زیرا] عدم معلول اول که یک امر ممکن است مستلزم عدم واجب بالذات است که یک امر ممتنع بالذات می‌باشد. [یعنی اگر معلول اول معدوم باشد، واجب بالذات که علت تامه آن است نیز معدوم خواهد بود. در این قضیه شرطیه مقدم یک امر ممکن است ولی تالی ممتنع بالذات می‌باشد.] پس ممکن می‌تواند مستلزم ممتنع بالذات باشد. عکس این مطلب نیز صادق است. [یعنی ممتنع بالذات نیز می‌تواند مستلزم ممکن باشد؛] مانند: عدم واجب بالذات که مستلزم عدم معلول اول است.

پاسخ: مقصود ما از ممکن، [در آن جا که می‌گوییم ممکن هرگز مستلزم ممتنع بالذات نیست،] ماهیت است که نسبتش به دو طرف وجود و عدم یکسان است. و روشن است که ماهیت ذاتاً با ماورای ذات خود، که به حمل اولی بر آن حمل می‌شود، هیچ ارتباطی ندارد. [و این همان است که می‌گویند: ماهیت در مرتبه ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست، نه موجود است نه معدوم و نه ملازم با چیزی.] بنابراین، سخن ما درباره معلول اول آن است که ماهیت معلول اول ارتباطی با واجب بالذات ندارد. [و سخن شما که عدم معلول اول مستلزم عدم واجب بالذات است، منافاتی با گفته ما ندارد.]

آری وجود معلول اول، [و نه ماهیت آن]، با وجود واجب بالذات مرتبط است و

بامتناع عدمه؛ و لیس شیء منهما ممکناً، بمعنی المتساوی النسبة إلى الوجود والعدم. واما عدمهم وجود الممكن ممکناً، فالإمكان فيه بمعنی الفقر والتعلق الذاتي لوجود الماهیة بوجود العلة، دون الإمكان بمعنی استواء النسبة إلى الوجود والعدم. ففي الإشکال مغالطة بوضع الإمكان الوجودی موضع الإمكان الماهوی.

و جوبش را از آن دریافت می‌کند. [وجود معلول اول واجب بالغير است، و از این جهت مستلزم واجب بالذات می‌باشد، چرا که ما بالغير باید به ما بالذات منتهی شود.] - و همچنین عدم معلول اول، [و نه ماهیت آن]، عقلاً با عدم واجب تعالی مرتبط است، و امتناعش را از امتناع عدم واجب بالذات کسب می‌کند. [یعنی چون محال است که واجب بالذات معدوم باشد، محال است که معلول اول معدوم باشد].

[پس وجود معلول اول مستلزم واجب بالذات است، و عدم معلول اول مستلزم ممنوع بالذات است، اما این به معنای آن نیست که ممکن مستلزم واجب بالذات و یا ممنوع بالذات است، زیرا] وجود معلول اول و عدم معلول اول هیچ کدام ممکن - به معنای آنچه نسبتش به وجود و عدم یکسان است - نیستند، [امکان به این معنا تنها صفت ماهیت است و هرگز وجود و یا عدم بدان متصف نمی‌گردد].

[اگر پرسید: پس چرا فلاسفه در بعضی موارد وجود را متصف به امکان می‌کنند و مثلاً می‌گویند «وجود ممکن یک وجود امکانی است»؟ در پاسخ می‌گوییم:] امکان در آن جا که گفته می‌شود وجود ممکن یک وجود امکانی است، به معنای فقر و تعلق ذاتی وجود ماهیت به وجود علت است، نه به معنای تساوی نسبت شیء به وجود و عدم. بنابراین، در اشکال فوق مغالطة [اشتراک لفظی] رخ داده، به این صورت که امکان وجودی [که همان فقر ذاتی و وابستگی ذاتی معلول به علت است] به جای امکان ماهوی [که همان تساوی نسبت شیء به وجود و عدم است] قرار داده شده است.

خاتمة

قد اُتضح من الأبحاث السابقة أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع كَيْفِيَّاتٌ للنسب في القضايا، لا تخلو عن واحد منها قَضِيَّةٌ؛ وأنَّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان؛ لمطابقة القضايا الموجهة بهما - بما أنَّها موجهة بهما - للخارج، مطابقةً تامَّةً. فهما موجودان في الخارج، لكن بوجود موضوعيهما، لا بوجود منحاز مستقل. فهما من الشؤون الوجودية، الموجودة لمطلق الموجود، كالوحدة والكثرة، والحدوث والقدم، وسائر المعاني الفلسفية المبحوث عنها في الفلسفة، بمعنى كون الانصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن، وهي المسمَّاة بالمعقولات الثانية الفلسفية. وأمَّا الامتناع فهو أمر عديم.

سخنی در پایان

از بحث‌های گذشته روشن شد که وجوب، امکان و امتناع هر سه کیفیت‌هایی برای نسبت‌ها در قضیه‌اند، و در هر قضیه‌ای یکی از آنها تحقق دارد. و نیز روشن شد که وجوب و امکان دو امر وجودی هستند، زیرا قضایایی که جهت آنها وجوب یا امکان است، با جهتی که دارند، به طور کامل با خارج تطابق می‌کنند.

[مثلاً: قضیه «الله تعالی بالضرورة موجود است» قضیه‌ایست که جهت آن وجوب است، و این قضیه مجموعاً و به طور کامل مطابق با خارج می‌باشد، و معنای مطابقت آن با خارج این است که مفادش در خارج ثبوت دارد، و در نتیجه وجوب نیز که یکی از اجزاء آن قضیه است در خارج ثابت و موجود می‌باشد.]

پس وجوب و امکان در خارج موجودند، اما به تبع وجود موضوعشان، نه به یک وجود مستقل و جداگانه. بنابراین، وجوب و امکان از شؤون وجودی موجود مطلق هستند - مانند: وحدت، کثرت، حدوث، قدم و دیگر معانی فلسفی‌ای که در فلسفه از آنها بحث می‌شود - به این معنا که انصاف به آنها در خارج است و عروضشان در ذهن می‌باشد. این دسته از مفاهیم را - [که انصافشان در خارج و عروضشان در ذهن است] - معقولات ثانیه فلسفی می‌نامند. اما امتناع یک امر عدمی است.

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعاتٍ للأحكام. وأمّا بالنظر إلى كون الوجود العينيّ هو الموضوع لها بالحقيقة، لأصالته، فالوجوب نهاية شدة الوجود، الملازم لقيامه بذاته واستقلاله بنفسه، والإمكان فقره في نفسه وتعلّقه بغيره، بحيث لا يستقلّ عنه بذاته، كما في وجود الماهيات الممكنة؛ فهما شأنان قائمان بالوجود غير خارجين عنه.

این همه با توجه به آن بود که عقل ماهیات و مفاهیم را موضوع احکام قرار می‌دهد، اما با نظر به این که موضوع حقیقی احکام همان وجود عینی است - چون وجود است که اصیل می‌باشد - باید گفت که وجوب عبارت است از نهایت شدت وجود که ملازم است با قائم به ذات بودن و استقلال کامل از هر چیز دیگر، و نیز باید گفت که امکان عبارت است از فقر ذاتی و وابستگی ذاتی یک وجود نسبت به وجود دیگر، به گونه‌ای که ذاتاً استقلالی از آن وجود ندارد؛ مانند وجود ماهیات ممکن [که عین ربط و وابستگی به وجود واجب تعالی است]. در این دیدگاه [که وجود را موضوع احکام قرار داده و وجوب و امکان را وصف برای وجود عینی دانسته‌ایم نه وصف برای مفاهیم] وجوب و امکان از شؤون وجود و قائم به وجود و برآمده از حاق وجود می‌باشند.

مرحله پنجم

ماهیت و احکام آن

مشتمل بر هفت فصل

المرحلة الخامسة
في الماهية وأحكامها
وفيها سبعة فصول
الفصل الأول
[ليست الماهية من حيث هي إلهي]

الماهية - و هي ما يقال في جواب ما هو - لما كانت من حيث هي - وبالنظر إلى ذاتها في حد ذاتها لا تأتي أن تتصف بأنها موجودة أو معدومة، كانت في حد ذاتها لا

فصل اول

[ماهيت در مرتبه ذاتش نه «موجود» است و نه «غير موجود»]

ماهيت - كه عبارت است از «چيستى» اشيا - در مرتبه ذاتش و با نظر به ذاتش و في حد نفسها هم مى تواند متصف به موجوديت شود و هم مى تواند متصف به معدوميت گردد؛ و اين نشان مى دهد كه ماهيت در مرتبه ذاتش نه «موجود» است و نه «غير موجود»؛ بدين معنا كه «موجود» و «غير موجود» هيچ كدام در مرتبه و حد ذات ماهيت اخذ نشده اند؛ نه عين ماهيت اند و نه جزء آن؛ اگرچه ماهيت در واقع و نفس الامر يا موجود است و يا معدوم، و از اين دو حال تعالى نيست؛ اما اين اتياف از قبيل اتياف شىء به يك صفت خارج از ذات خود مى باشد.

[حاصل آن كه وقتى گفته مى شود مثلاً «انسان»، از آن جهت كه انسان است و به لحاظ ذاتش، نه موجود است و نه معدوم؛ مقصود آن است كه هر يك از وجود و عدم، نه تمام ماهيت انسان اند، و نه جنس و يا فصل آن؛ بلكه هر دو خارج از ذات انسان هستند، و انسان مى تواند به هر كدام از آنها متصف شود.]

موجوده، ولا لاموجوده؛ بمعنی اُنّ الموجود واللاموجود لیس شیء منهما مأخوذاً فی حدّ ذاتها، بأن يكون عينها أو جزءها؛ وإن كانت لا تخلو عن الانّصاف بأحدهما فی نفس الأمر، بنحو الانّصاف بصفة خارجة عن الذات. وبعبارة أخرى: الماهیة بحسب الحمل الأولی لیس بموجوده ولا لاموجوده؛ وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجوده وإمّا لا موجوده.

وهذا هو المراد بقولهم: إنّ ارتفاع الوجود والعدم عن الماهیة من حیث هی من ارتفاع النقیضین عن المرتبة و لیس ذلك بمستحیل، وإنّما المستحیل ارتفاعهما عن

و به دیگر سخن: [مقصود از این که گفته می شود: «ماهیت، به لحاظ ذاتش، نه موجود است و نه غیر موجود» آن است که] ماهیت به حسب حمل اولی نه موجود است و نه غیر موجود، [یعنی مفهوم وجود و مفهوم عدم هیچ کدام در مفهوم انسان اخذ نشده اند، نه جزء آنند و نه عین آن]؛ اگرچه ماهیت به حسب حمل شایع یا موجود است و یا غیر موجود، [و از این دو حال بیرون نیست.]

[برخی گمان کرده اند که خالی بودن ماهیت از وجود و عدم، و به عبارت دیگر: سلب وجود و عدم از ماهیت، که در جمله «لیست الماهیة من حیث هی بموجوده و لا لاموجوده» بیان شده است، ارتفاع نقیضین است و محال می باشد. برای بر طرف ساختن این توهم، پاسخ های گوناگونی داده شده است. حضرت علامه به یکی از این پاسخ ها اشاره می کنند و آن را به گونه ای تفسیر می کنند که به پاسخ دیگری که در این باره بیان شده، باز می گردد.^۱ پاسخی که حضرت علامه در برابر شبهه فوق نقل می کنند به شرح زیر است:]

این است مراد کسانی که گفته اند: ارتفاع وجود و عدم از ماهیت من حیث هی [=از مرتبه ذات ماهیت]، ارتفاع نقیضین از «مرتبه» است، [یعنی فقط از مرتبه ذات ماهیت نقیضین سلب شده است نه از همه مراتب ماهیت]؛ و ارتفاع نقیضین از «مرتبه» محال نیست. محال آن است که نقیضین از واقع به طور مطلق، یعنی از «همه

الواقع مطلقاً و بجمع مراتب؛ یعنی به آن نقیض الوجود المأخوذ فی حدّ الذات ليس هو العدم المأخوذ فی حدّ الذات، بل عدم الوجود المأخوذ فی حدّ الذات، بأن يكون حدّ الذات، وهو المرتبة، قيداً للوجود للعدم، أي رفع المقيد، دون الرفع المقيد. ولذا قالوا: إذا سئل عن الماهية من حيث هي بطرفي النقيض، كان من الواجب أن يجاب بسلب الطرفين مع تقديم السلب على الحيثية، حتى يفيد سلب المقيد، دون

مراتب واقع، مرتفع شود. مقصود ایشان آن است که: نقیض «وجود مأخوذ در حدّ ذات»، عدم مأخوذ در حدّ ذات نیست؛ بلکه نقیض آن عبارت است از «عدم وجود مأخوذ در حدّ ذات»، به این صورت که «حدّ ذات» که همان «مرتبه ماهیت» است، قيد برای وجود باشد نه عدم؛ یعنی «نقيض وجود مأخوذ در حدّ ذات» که وجود مقيد است [سلب آن وجود مقيد است، نه سلبی که خودش مقيد باشد.

[توضیح این که: نقیض هر چیزی سلب همان چیز است؛ بنابراین اگر وجود ماهیت به طور مقيد در نظر گرفته شود، نقیضش عبارت است از: «سلب همان وجود مقيد»؛ یعنی عدم آن وجود مقيد، نه عدمی که خودش مقيد باشد. از این جا دانسته می شود که نقیض قضیه «الماهية من حيث هي موجودة» این نیست که «الماهية من حيث هي معدومة»، زیرا در این قضیه عدم، خودش مقيد به مرتبه ذات شده است؛ بلکه نقیض آن عبارت است از قضیه «ليست الماهية من حيث هي موجودة» که بیانگر سلب و عدم همان وجود مقيد است. پس اگر سلب را بر سر آن دو قضیه نخست درآوریم و بگوییم: «ليست الماهية من حيث هي موجودة» و لیست الماهية من حيث هي معدومة» ارتفاع نقیضین نخواهد بود، زیرا دو قضیه ای که سلب بر سرشان قرار گرفته، نقیض یکدیگرند نیستند.]

از این رو گفته اند: هرگاه از «ماهیت من حيث هي» به دو طرف نقیض سؤال شود، باید در پاسخ دو طرف نقیض را از ماهیت سلب نمود، و سلب را بر «حيثیت» مقدم داشت تا [قيد حيثیت به متعلق سلب برگردد، نه خود سلب، و] قضیه «سلب چیزی را که مقيد است» افاده کند نه سلبی را که خودش مقيد است. پس اگر سؤال شود: آیا

السلب المقید. فإذا سئل: هل الماهیة من حیث هی موجودة أو لیست بموجودة؟
فالجواب: لیست الماهیة من حیث هی بموجودة ولا لاموجودة. لیغید أنَّ شیئاً
من الوجود والعدم غیر مأخوذ فی حدِّ ذات الماهیة.

ونظیر الوجود والعدم - فی خروجهما عن الماهیة من حیث هی - سائر المعانی
المتقابلة التي فی قوّة النقیضین، حتّی ما عدوّه من لوازم الماهیات. فلیست الماهیة
من حیث هی واحدة ولا کثیرة، ولا کلیة ولا جزئیة، ولا غیر ذلك من المتقابلات؛
ولیست الأربعة من حیث هی زوجاً ولا فرداً.

ماهیت، به لحاظ ذاتش، موجود است یا موجود نیست؟ در پاسخ باید گفت: «ماهیت به
خودی خود نه موجود است و نه غیر موجود». این پاسخ بیانگر آن است که هیچ یک از
وجود و عدم در مرتبه ذات ماهیت اخذ نشده‌اند.

[بنابراین جایی برای توهم ارتفاع نقیضین باقی نمی‌ماند، زیرا پاسخ مذکور، وجود
مقید و عدم مقید را سلب می‌کند و این دو، نقیضین یکدیگر نیستند و در نتیجه سلب
آن دو، ارتفاع نقیضین نخواهد بود.]

و همان‌گونه که وجود و عدم از مرتبه ذات ماهیت بیرون‌اند [یعنی نه عین ذات
ماهیت هستند و نه جزء ذات آن]؛ معانی متقابل دیگری که در قوّة نقیضین هستند نیز
از مرتبه ذات ماهیت بیرون می‌باشند، حتی اموری که از لوازم ماهیات به شمار
می‌روند. پس ماهیت، به لحاظ ذاتش، واحد نیست، کثیر هم نیست؛ کلی نیست،
جزئی هم نیست و... و عدد چهار، به لحاظ ذاتش، زوج نیست، فرد هم نیست.

الفصل الثاني في اعتبارات الماهية

للماهية بالنسبة إلى ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاثة، وهي: أخذها بشرط شيء، وأخذها بشرط لا، وأخذها لا بشرط. والقسمة حاصرة. أما الأول، فإن تؤخذ الماهية بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات،

فصل دوم اعتبارات ماهيت

ماهيت را با توجه به خصوصياتي كه مي توانند به آن ضميمه شوند، سه گونه مي توان اعتبار كرد و در نظر گرفت:

۱. اين كه بشرط شيء در نظر گرفته شود.

۲. اين كه بشرط لا اعتبار شود.

۳. اين كه لا بشرط لحاظ شود.

اين تقسيم حاصر است، [يعني اعتبار ماهيت از اين سه حال بيرون نيست و قسم چهارمي براي آن فرض نمي شود. زيرا اين سه قسم محصول دو تقسيم ثنائي است به اين شكل: ماهيت يا مشروط به چيزي هست و يا نيست (لا بشرط)؛ و در صورت نخست يا مشروط به وجود آن چيز است (بشرط شيء) و يا مشروط به وجود آن نيست، كه قهراً مشروط به عدم آن خواهد بود (بشرط لا).]

اعتبار نخست [بشرط شيء] آن است كه ماهيت از آن جهت كه همراه و مقارن است با عوارض و خصوصيات گوناگوني كه به آن ملحق مي شوند، در نظر گرفته

فتصدق علی المجموع، کأخذ ماهیة الإنسان بشرط كونها مع خصوصیات زید، فتصدق علیه.

وأما الثاني، فأن تؤخذ وحدها، وهذا علی وجهین: أحدهما أن یقصر النظر فی ذاتها، مع قطع النظر عما عداها. وهذا هو المراد من كون الماهیة بشرط لا فی مباحث

شود. اگر ماهیت به این صورت لحاظ گردد بر مجموع، [یعنی ماهیت به علاوه عوارض مشخصه،] صدق خواهد کرد. مثلاً اگر ماهیت انسان را همراه با خصوصیات [یکی از افراد این ماهیت، مانند] زید در نظر بگیریم، [یعنی انسان را به شرط آن که مرد باشد، فلان مکان و زمان را داشته باشد، دارای طول و عرض و وزن کذا باشد و... در نظر بگیریم] بر زید صدق خواهد کرد، [و گفته می شود که انسان بشرط شیء اعتبار شده است.]

و اعتبار دوم «بشرط لا» آن است که ماهیت به تنهایی در نظر گرفته شود، و این به دو نحو^۱ است، [یعنی «بشرط لا» دو اصطلاح مختلف دارد:]

اصطلاح نخست «بشرط لا» آن است که فقط ذات ماهیت را در نظر بگیریم، و از هر چه بیرون از ذات آن است چشم‌پوشی کنیم، [بدین معنا که ماهیت را، به گونه‌ای که مجرد از هر خصوصیتی باشد و مشروط به آن که چیزی به آن ضمیمه نشود، در نظر بگیریم؛] و مقصود از «بشرط لا» در مباحث ماهیت همین اصطلاح است.

و اصطلاح دوم «بشرط لا» آن است که ماهیت به تنهایی لحاظ شود، یعنی به گونه‌ای که هر چه مقارن با آن در نظر گرفته شود زاید بر آن و بیرون از آن باشد. [اگر ماهیت به این صورت لحاظ شود، و چیزی به آن ضمیمه شود و مقارن آن گردد،] آن ماهیت موضوع برای مقارن مفروض خواهد بود و بر آن حمل نمی شود. [به عنوان مثال، ماهیت حیوان اگر به گونه‌ای اعتبار شود که یک ماهیت نام بوده و اموری چون

۱. عبارت حضرت علامه در متن نه‌ایه آن است که: «و هذا علی وجهین» و مقصود آن است که واژه «بشرط لا» دو اصطلاح مختلف دارد، که به صورت اشتراک لفظی بر آنها اطلاق می شود، نه آن که اعتبار «بشرط لا» دو قسم دارد، و بر هر دو قسم به نحو اشتراک معنوی صدق می کند.

الماهیة. والآخر أن تؤخذ وحدها، بحيث لو قارنها أي مقارن مفروض كان زائداً عليها، غير داخل فيها؛ فتكون موضوعاً للمقارن المفروض، غير محمولة عليه. وأما الثالث، فأن لا يشترط معها شيء من المقارنة واللامقارنة، بل تؤخذ مطلقاً، من غير تقييد بنفي أو إثبات.

وتسمى الماهیة بشرط شيء مخلوط، والبشرط لا مجردة، واللابشرط مطلقاً. والمقسم للأقسام الثلاثة، الماهیة؛ وهي الكلّي الطبيعي، وتسمى اللابشرط

ناطق و صاهل، زاید بر آن و عارض بر آن باشند، در این صورت اعتبارش «بشرط لا» است، و قابل حمل بر ناطق و صاهل و همچنین انسان و فرس نخواهد بود. حیوان اگر به این صورت اعتبار شود، ماده انسان و فرس خواهد بود و نه جنس آنها. در مقابل اگر ماهیت حیوان را به صورت یک ماهیت غیر تام و مبهم که یا انسان است و یا فرس و... در نظر بگیریم، در این صورت اعتبارش «لابشرط» خواهد بود، و قابل حمل بر ناطق و صاهل و نیز انسان و فرس خواهد بود. حیوان اگر به این صورت اعتبار شود، جنس انسان و فرس می باشد، در فصل پنجم از همین مرحله در این باره بیشتر گفت و گو خواهد شد.]

و اعتبار سوم [=لابشرط] آن است که ماهیت نه مشروط به مقارنت با چیزی شود، و نه مشروط به عدم مقارنت با آن؛ بلکه به طور مطلق در نظر گرفته شود بی آن که مقید به وجود و یا عدم چیزی گردد.

به ماهیت بشرط شیء، ماهیت مخلوطه و به ماهیت بشرط لا، ماهیت مجردة و به ماهیت لابشرط، ماهیت مطلقه گفته می شود.

کلّی طبیعی

[مقصود از کلّی طبیعی همان ماهیتی است که در ذهن معروض کلیت واقع می شود و در خارج متصف به شخصیت می گردد. در این که آیا کلّی طبیعی همان ماهیت مطلقه است که یکی از اعتبارات سه گانه ماهیت می باشد، و یا ماهیتی است که

المقسمي؛ وهي موجودة في الخارج، لوجود بعض أقسامها فيه، كالمخلوطة. والموجود من الكلّي في كلّ فرد، غير الموجود منه في فرد آخر بالعدد. ولو كان الموجود منه في الأفراد الخارجيّة واحداً بالعدد، كان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال؛

مقسم این اعتبارات سه گانه می باشد، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد، اما مشهور میان متأخرین آن است که کلی طبیعی ماهیتی است که مقسم این اعتبارات سه گانه می باشد. حضرت علامه نیز همین رأی را اختیار نموده و می فرمایند:

مقسم این اقسام سه گانه نفس ماهیت است [یعنی ماهیت بدون هیچ قیدی حتی قید اطلاق]، و این مقسم همان کلی طبیعی است، و به آن لا بشرط مقسمی گفته می شود. ماهیت لا بشرط مقسمی [که همان کلی طبیعی است] در خارج وجود دارد، زیرا بعضی از اقسام آن، مانند ماهیت مخلوطة، در خارج تحقق دارد. [و چون مقسم با همه اقسامش اتحاد دارد، و در ضمن همه آنها موجود است، اگر یک قسمش در خارج تحقق داشته باشد، مقسم هم در خارج تحقق خواهد داشت.]

[سؤالی که در این جا مطرح می شود آن است که آیا کلی طبیعی در خارج با یک وجود موجود است، یا آن که دارای وجودهای متعددی می باشد، به تعداد افرادی که در خارج دارد؟ پاسخ آن است که کلی طبیعی دارای وجودهای متعددی است،] و کلی ای که در ضمن یک فرد خاص تحقق پیدا می کند، غیر از کلی ای است که در ضمن افراد دیگر موجود می شود؛ البته این مغایرت، مغایرت عددی است [یعنی شخص کلی موجود در ضمن این فرد، غیر از شخص کلی موجود در ضمن آن فرد دیگر است، اگرچه نوعش و ماهیتش با آن، یکی است. دو دلیل برای این مدعا می توان اقامه کرد:]

[دلیل نخست:] اگر کلی ای که در ضمن افراد خارجی تحقق دارد، وحدت عددی داشته باشد، [یعنی مثلاً یک انسان، در ضمن حسن و حسین و تقی و... تحقق داشته باشد، و شخص انسان موجود در حسن همان شخص انسان موجود در حسین و تقی باشد]، همان چیزی که واحد است کثیر خواهد بود. [مثلاً ماهیت

وكان الواحد متصفاً بصفات متقابلة، وهو محال. وهذا معنى قولهم: إن نسبة الماهية إلى أفرادها كنسبة الآباء الكثيرين إلى أولادهم، لانسبة الأب الواحد إلى أولاده الكثيرين. فالماهية كثيرة في الخارج بكثرة أفرادها؛ نعم! هي بوصف الكثرة والاشتراك واحدة موجودة في الذهن، كما سيأتي.

انسان به دلیل آنکه عین افرادش است و در ضمن هریک از افراد تحقق دارد، کثیر می باشد؛ و چون خودش بنابر فرض وحدت شخصی دارد، واحد می باشد. [و این محال است.

[دلیل دوم: اگر کلی ای که در ضمن افراد خارجی تحقق دارد، وحدت عددی داشته باشد]، امر واحد متصف به صفات متقابل خواهد شد؛ [زیرا افراد مختلف کلی طبیعی دارای صفات گوناگون و متقابل هستند، و چون کلی طبیعی با افرادش متحد است به صفات همه آنها متصف می شود، و چون بنابر فرض کلی طبیعی وحدت شخصی دارد، لازم می آید شخص واحد متصف به صفات متقابل شود؛] و این محال است.

و همین است مقصود از این که گفته اند: «نسبت ماهیت به افرادش مانند نسبت پدران متعدد به فرزندان» است، نه مانند نسبت یک پدر به فرزندان متعدد». [مقصود گویندگان این سخن آن است که هر فردی یک کلی طبیعی برای خود دارد، اگر ده فرد در خارج موجود باشد، ده کلی طبیعی نیز در خارج موجود است، مانند آن جا که ده فرزند هر کدام یک پدر برای خود دارند، و چنین نیست که همه افراد مشترکاً یک کلی طبیعی داشته باشند، مانند ده فرزند که همه باهم برادرند و یک پدر دارند.] بنابراین، ماهیت در خارج با کثرت افرادش متکثر و متعدد می شود. آری، ماهیت با وصف کلیت و اشتراک، واحد است و در ذهن موجود می باشد، چنان که خواهد آمد.

الفصل الثالث في الكلّي والجزئي

لا ريب أنّ الماهيّة الكثيرة الأفراد تصدق على كلّ واحد من أفرادها، وتحمل عليه؛ بمعنى أنّ الماهيّة التي في الذهن، كلّما ورد فيه فرد من أفرادها، وعُرض عليها، اتّحدت معه، وكانت هي هو. وهذه الخاصّة هي المسماة بالكلّيّة، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهيّة. فالحقل لا يمتنع من تجويز صدق الماهيّة على كثيرين بالنظر إلى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج، أم لا.

فصل سوم كلّي و جزئی

تفسير صحيح کلیت

بی شک ماهیتی که دارای افراد متعددی است بر تک تک افراد خود صدق می کند و بر آنها حمل می شود، بدین معنا که هرگاه فردی از افراد آن ماهیت وارد ذهن شود و بر آن ماهیت عرضه شود [و با آن مقایسه گردد،] با آن متحد می باشد، و همان خواهد بود. [مثلاً اگر یک فرد از انسان مانند حسن را تصور کنیم و آن را با ماهیت انسان مقایسه کنیم، می بینیم که ماهیت انسان با آن متحد است و آن فرد، انسان است.]

این ویژگی همان چیزی است که کلیت نامیده می شود، و مقصود از «مشترک بودن افراد در ماهیت» همین است [که وقتی آن افراد وارد ذهن می شوند و بر یک ماهیت خاص عرضه می شوند با آن ماهیت متحد می باشند و آن ماهیت بر همه آنها حمل می شود.] پس عقل صدق ماهیت بر افراد متعدد را، یا نظر به خود ماهیت، جایز می شمارد؛ خواه ماهیت بالفعل در خارج دارای افراد متعدد باشد، یا نباشد.

فالكلیّة خاصّة ذهنيّة تعرض الماهيّة في الذهن، إذ الوجود الخارجي العينيّ مساوق للشخصيّة، مانع عن الاشتراك. فالكلیّة من لوازم الوجود الذهنيّ للماهيّة، كما أنّ الجزئيّة والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجي.

فما قيل: إنّ الكلیّة والجزئيّة في نحو الإدراك، بمعنى أنّ الحسّ لقوة إدراكه ينال الشيء ثلّاً كاملاً، بحيث يمتاز عمّا سواه مطلقاً، ويتشخص؛ والعقل لضعف

کلیت یک ویژگی ذهنی است که در ذهن بر ماهیت عارض می شود، چراکه وجود خارجی و عینی مساوق با شخصیت است، و ابای از اشتراک دارد. بنابراین، کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است، همان گونه که جزئیت و تشخص از لوازم وجود خارجی می باشد.

تفسیر دیگری برای کلیت

برخی گفته اند: کلیّت و جزئیت به نحوه ادراک مربوط می شود؛ بدین معنا که حسّ، چون ادراکش قوی است، به طور کامل به شیء خارجی دست می یابد [و همه ویژگی های آن را منعکس می کند] به گونه ای که آن شیء کاملاً از غیر خود متمایز می گردد و مشخص می شود. اما عقل، چون ادراکش ضعیف است، [به طور کامل به شیء خارجی دست نمی یابد و همه ویژگی های آن را منعکس نمی سازد، بلکه] آن را مبهم درک می کند، به گونه ای که صورت ادراکی اش، میان چند چیز مردد است، و بر امور متعدد قابل انطباق می باشد.

ادراک عقلی مانند شبی است که از دور دیده می شود، و خصوصیات آن به طور واضح درک نمی شود، و کاملاً از غیر خود متمایز نمی گردد، و در نتیجه میان چند چیز مردد می باشد، مثلاً احتمال می رود حسن باشد، یا حسین باشد و یا یک قطعه چون نصب شده و یا چیزهای دیگر باشد؛ و در واقع فقط یکی از آنهاست؛ و نیز مانند یک سکه سائیده شده که دقیقاً معلوم نیست چه سکه ای است و میان چند نوع سکه مردد است و در واقع فقط یکی از آنهاست.

ادراکه یناله نیلاً هیناً، یتردّد ما ناله بین أمور، و یقبل الانطباق علی کثیرین، کالشبح المرمی من بعید، بحیث لا یتمیز کُلّ التّمیز فیتردّد بین أن یكون، مثلاً، هو زیداً، أو عمراً، أو خشبَةً منصوبَةً، أو غیر ذلك، و لیس إلّا واحداً من المحتملات؛ و کالدرهم الممسوح المردّد بین الدراهم المختلفة، و لیس إلّا واحداً منها.

فاسد؛ إذ لو کان الأمر كذلك، لم یکن مصداق الماهیة فی الحقیقة إلّا واحداً من الأفراد؛ و لکذبت القضايا الکلیّة، کقولنا: کُلّ ممکن قله علّة، و کُلّ أربعة زوج، و کُلّ کثیر فإنّه مؤلّف من آحاد، و الضرورة تدفعه، فالحقّ أنّ الکلیّة و الجزئیة لازمان لوجود الماهیات؛ فالکلیّة لوجودها الذهنی، و الجزئیة لوجودها الخارجی.

[حاصل آن‌که به عقیده ابن‌گروه صورت‌های عقلی، که کلی خوانده می‌شوند، صورت‌های جزئی مبهم هستند، که در اثر ابهام میان امور متعدد مردّد می‌باشند، و درواقع فقط بر یکی از آنها منطبق می‌گردند. در نتیجه فرق میان صورت حسّی و صورت عقلی به وضوح و ابهام آنها بازمی‌گردد. صورت حسّی، که جزئی نامیده می‌شود، ادراک واضح و روشن است؛ و صورت عقلی، که کلی خوانده می‌شود، ادراک مبهم است؛ و در یک کلمه «انّ الکلیّة و الجزئیة فی نحو الادراک».]

بررسی نظریة فوق

تفسیر بالا از کلیّت و جزئیت باطل است، زیرا اگر صورت کلی همان جزئی مبهم باشد مصداق ماهیت درواقع فقط یکی از افراد خواهد بود؛ [نهایت امر آن است که آن فرد میان افراد مختلف مردّد است و معلوم نیست کدام یک از آنهاست،] و قضایای کلی دروغ خواهند بود، مانند قضیه «هر ممکنی علت دارد»، و «هر عدد چهاری زوج است»، و «هر کثیری از تعدادی واحد تشکیل شده است»؛ در حالی که پالداهه ما قضایای کلی‌ای داریم که صادق می‌باشند. بنابراین، [نمی‌توان گفت که کلیّت و جزئیت به نحوه ادراک مربوط می‌شوند، بلکه] حقیقت آن است که کلیّت و جزئیت از لوازم وجود ماهیت هستند؛ بدین صورت که کلیّت لازمه وجود ذهنی ماهیت، و جزئیت لازمه وجود خارجی آن می‌باشد.

و کذا ما قيل: «إن الماهية الموجودة في الذهن جزئية شخصية، كالماهية الموجودة في الخارج؛ فإنها موجودة في ذهن خاص، قائمة بنفس جزئية. فالماهية الإنسانية الموجودة في ذهن زيد مثلاً، غير الماهية الإنسانية الموجودة في ذهن عمرو؛ والموجودة منها في ذهن زيد اليوم، غير الموجودة في ذهنه بالأمس؛ وهكذا.

فاسد؛ فإن الماهية المعقولة من الحيثية المذكورة - أعني كونها قائمة بنفس جزئية، ناعته لها - وكذا كونها كيفية من الكيفيات النفسانية، وكاملاً لها، هي من الموجودات الخارجية الخارجة من بحثنا؛ وكلامنا في الماهية بوجودها الذهني الذي لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية، وهي من هذه الجهة لا تأبى الصدق على كثيرين.

دفع یک توهم

برخی گفته‌اند: «ماهیت موجود در ذهن نیز، مانند ماهیت موجود در خارج، جزئی و متشخص است، زیرا چنین ماهیتی در ذهن خاصی موجود است و قائم به یک نفس متشخص می‌باشد. (و همان‌گونه که می‌دانیم موضوع و محل از جمله اموری است که به شیء تشخص می‌دهند؛ پس نمی‌توان گفت: کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است.) فی‌المثل، ماهیت انسانی موجود در ذهن «حسن»، غیر از ماهیت انسانی موجود در ذهن «حسین» است؛ همچنین انسانی که امروز «حسن» تصور می‌کند، غیر از انسانی است که دیروز تصور کرده است، و به همین ترتیب».

این سخن باطل است؛ زیرا ماهیت معقول از جهت یاد شده - یعنی از آن جهت که وابسته به یک نفس جزئی است و وصفی برای آن می‌باشد، و نیز از آن جهت که کیفیتی از کیفیات نفسانی است و کمالی برای نفس می‌باشد - یک موجود خارجی به شمار می‌رود، و از بحث ما بیرون است. سخن ما درباره ماهیت با وجود ذهنی‌اش است، وجودی که در آن، آثار خارجی ماهیت بر ماهیت مترتب نمی‌گردد؛ و ماهیت از این جهت ابای از صدق و انطباق بر افراد متعدد ندارد، (و در نتیجه کلی می‌باشد. پس می‌توان گفت که کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت

[است.]

ثمَّ إِنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُشْتَرَكَةَ فِي مَعْنَى كَلْبِي بِتَمَيُّزٍ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ بِأَحَدِ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ؛ فَإِنَّهَا إِنْ اشْتَرَكْتَ فِي عَرَضِيَّ خَارِجٍ مِنَ الذَّاتِ فَقَطْ، تَمَيَّزَتْ بِتَمَامِ الذَّاتِ؛ كَالنَّوْعَيْنِ مِنْ مَقُولَتَيْنِ مِنَ الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِيَّةِ الْمُشْتَرَكَيْنِ فِي الْعَرَضِيَّةِ. وَإِنْ اشْتَرَكْتَ فِي ذَاتِيَّ، فَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الذَّاتِ، وَلَا مُحَالَةً هُوَ الْجَنَسُ، تَمَيَّزَتْ بِبَعْضٍ آخَرَ، وَهُوَ الْفَصْلُ؛ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ الْمُشْتَرَكَيْنِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ، الْمَتَمَيِّزَيْنِ بِالنَّطْقِ وَالصَّهْلِ؛ وَإِنْ كَانَ فِي

تمییز و افحاء گوناگون آن

اشیایی که در یک معنای کلی با یکدیگر اشتراک دارند، به واسطه یکی از امور سه گانه زیر از یکدیگر متمایز می‌شوند:

[۱. به تمام ذات:] اگر آن اشیا تنها در یک امر عرضی و بیرون از ذات با یکدیگر مشترک باشند، تمایزشان به تمام ذات خواهد بود. مانند دو نوع از دو مقوله مختلف از مقولات عرضی که فقط در «عَرَض بودن» با هم مشترکند. [مثلاً خط که یک نوع کم است و سفیدی که یک نوع کیف است، ذاتشان کاملاً مباین با یکدیگر است، و هیچ وجه اشتراک ذاتی میان آنها نیست، و لذا با تمام ذاتشان از یکدیگر متمایز می‌شوند.]

[۲. به جزء ذات:] اگر آن اشیا در یک امر ذاتی مشترک باشند، [دو حالت دارد: یا آنها در بعضی ذات مشترک‌اند، و یا در تمام ذات. در صورتی که در بعضی ذات مشترک باشند، که آن بخش مشترک قهراً جنس آنها خواهد بود - به واسطه جزء دیگر ذاتشان، که همان فصل است، از یکدیگر متمایز می‌شوند. مانند انسان و اسب که در «حیوانیت» باهم مشترک‌اند، و به واسطه نطق و صهیل [«شیهه زدن»] از یکدیگر متمایز می‌شوند.]

[۳. به عوارض بیرون از ذات:] و در صورتی که آن اشیا در تمام ذاتشان با یکدیگر مشترک باشند، به واسطه عوارض خارجی از یکدیگر امتیاز می‌یابند، البته عوارضی که مفارق و قابل انفکاک از ذات هستند، [نه عوارض لازم ذات،] زیرا اگر عارض لازمه ذات باشد، هیچ فردی از ماهیت بدون آن عارض و جدا از آن نخواهد

تمام الذات، تميّزت بغيرضيّ مفارق؛ إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فرد؛ فلازم النوع لازم لجميع أفراد.

وزاد بعضهم على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً، وهو التميّز بالتمام والنقص والشدّة والضعف في نفس الطبيعة المشتركة؛ وهو التشكيك. والحقُّ أنَّ الماهيّة، بما أنّها هي، لا تقبل التشكيك؛ وأنّما التشكيك في الوجود. هذا كلّ في الكلّيّة وأنّما خاصّة ذهنيّة للماهيّة. وأنّما الجزئيّة، وهي امتناع الشركة في

بود، چرا که لازم نوع، لازم تمام افراد آن نوع است. [مانند افراد گوناگون انسان که در انسانیت که تمام ذات هریک از آن افراد است مشترک می باشند، و به واسطه عوارض مفارق مانند: زمان، مکان، وزن، رنگ و... از یکدیگر متمایز می گردند.]

تشکیک در ماهیت راه ندارد

برخی [از حکیمان] بر اقسام سه گانه یادشده، قسم دیگری را افزوده اند، و آن عبارت است از امتیاز به تمام و نقص، و شدت و ضعف در همان طبیعت مشترک. و این همان تشکیک است.

[به عقیده این گروه افراد مختلفی که مندرج در یک نوع اند و در تمام ذاتشان باهم مشترک می باشند، همان گونه که می توانند به واسطه عوارض بیرون از ذات از یکدیگر امتیاز یابند، ممکن است به واسطه اختلاف در شدت و ضعف، و تمام و نقص، که یک اختلاف تشکیکی است، از یکدیگر متمایز شوند. مانند: امتیاز میان نور یک شمع و نور دو شمع و نور صد شمع، و امتیاز میان خط یک متری و خط دو متری و خط سه متری و... اما این سخن صحیح نیست زیرا] تشکیک در ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، [ذاتاً و اصالتاً] راه ندارد. تشکیک تنها در وجود است؛ [و اگر به ماهیت نسبت داده شود به عرض وجود می باشد.]

جزئیّت یا تشخیص

تمام آنچه بیان شد درباره کلیت بود و این که کلیت یک ویژگی ذهنی برای ماهیت

الشیء، وتسمى الشخصية، فالحق أنها بالوجود، كما ذهب إليه الفارابیؒ، وتبعه صدر المتألهينؒ. قال في الأسفار:

«والحق أن تشخص الشيء - بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره - إنما يكون بأمر زائد على الماهية، مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه. فالمشخص للشيء - بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه - لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلم الثاني؛ فإن كلّ وجود متشخص بنفس

است، [یعنی خصوصیتی است که تنها بر ماهیت موجود در ذهن عارض می‌گردد.] و اما درباره جزئیت «که به آن «شخصیت» نیز می‌گویند و عبارت است از «عدم قابلیت اشتراک در شیء» - باید گفت: «جزئیت فقط به وجود است»، همان‌گونه که فارابی و به پیروی از وی، صدر المتألهین بیان کرده‌اند. [یعنی تنها عامل تشخص و تعیین و جزئیت همان وجود است، و شیء تا موجود نشود جزیی نمی‌گردد، و وقتی موجود شد جزیی خواهد بود، و جزئیت آن به هیچ امر دیگری وابسته نیست؛ بنابراین تشخص و جزئیت اولاً و بالذات از آن وجود است، و ثانیاً و بالعرض به ماهیتی که متلبس به وجود شده نسبت داده می‌شود.]

صدر المتألهین در اسفار می‌گوید:

«حقیقت آن است که تشخص شیء - یعنی ابای شیء از اشتراک در آن برحسب نفس تصوّرش - به واسطه یک امر زائد بر ماهیت است، امری که ذاتاً مانع از تصوّر اشتراک در آن است، [یعنی خود به خود شرکت‌ناپذیر است، و ذاتاً تشخص و تعیین دارد.] و همان‌گونه که معلّم دوم [فارابی] گفته است، آنچه به شیء تشخص می‌دهد - یعنی چیزی که شیء به واسطه آن شرکت‌ناپذیر می‌شود - در حقیقت همان وجود آن شیء است، نه چیز دیگری؛ چرا که هر وجودی ذاتاً متشخص است. و اگر از نحوه وجود خاص شیء صرف نظر شود، عقل اشتراک در آن شیء را جایز می‌شمارد، حتی اگر هزار قید و منحصص به آن ضمیمه شود. زیرا امتیاز در واقع غیر از تشخص است. امتیاز وصفی است که شیء در مقایسه با اشپایی که در یک امر عام با آن مشارک‌اند، به آن متصف می‌شود؛ مثلاً وقتی انسان را با اسب و گاو و

ذاته؛ و إذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه، وإن ضم إليه ألف مخصص؛ فإن الامتياز في الواقع غير التشخص؛ إذ الأول للشيء، بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه؛ حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد، مع أن له تشخصاً في نفسه. ولا يبعد أن يكون التمييز يوجب للشيء استعداد التشخص؛ فإن النوع المادي المنتشر، ما لم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه، لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى». انتهى، (ج ۲، ص ۱۰).

گوسفند که در حیوانیت با او مشترک اند می‌سنجیم و می‌بینیم انسان به واسطه فصلش، که همان نفس ناطقه است، از آنها جدا و منفک می‌شود، می‌گوییم: انسان از اسب و... متمایز است. پس تمایز یک وصف اضافی و نسبی است، اما تشخص یک وصف نفسی برای شیء است. و از این رو، اگر مشارکی برای شیء نباشد، آن شیء نیاز به یک ممیز زاید ندارد، [مثلاً اگر فرض کنیم در همه عالم تنها یک چیز وجود دارد، آن چیز متصف به تمایز نمی‌شود، زیرا چیزی در کنار آن نیست تا با آن سنجیده شود و از آن امتیاز یابد،] اما همان چیز متصف به تشخص می‌گردد.

و بُعدی ندارد که تمیز، استعداد تشخص را برای شیء فراهم آورد. زیرا نوع مادی افراد فراوانی می‌تواند داشته باشد، و تا وقتی استعداد یک فرد خاص از آن نوع در ماده تحقق نیابد، مبدأ اعلیٰ به آن فرد وجود افاضه نمی‌کند.^۱ [مثلاً یک دانه گندم که کاشته می‌شود تا استعداد فرد خاصی از بوته گندم را پیدا نکند، تبدیل به بوته گندم نمی‌شود، و آنچه استعداد یک فرد خاص و مشخص را در دانه گندم فراهم می‌آورد، همان وجوه امتیاز این دانه گندم از سایر دانه‌هاست. پس تمایز می‌تواند استعداد تشخص را برای شیء فراهم آورد.]

و یتبین به اولاً: أنَّ الأعراض المشخصة التي أسندوا التشخيص إليها - وهي عامة الأعراض، كما هو ظاهر کلام بعضهم؛ وخصوص الوضع ومتى وأين، كما صرح به بعض آخر؛ وخصوص الزمان، كما قال به آخرون - وكذا ما قيل: إنه المادّة، أمارات للتشخيص ومن لوازمه.

وثانياً: أنَّ قول بعضهم: إنَّ المشخص للشيء هو فاعله القريب المفيض لوجوده، وكذا قول بعضهم: إنَّ المشخص هو فاعل الكلّ، وهو الواجب تعالى الفياض لكلّ وجود، وكذا قول بعضهم: إنَّ تشخيص العرض بموضوعه، لا يخلو عن استقامة؛

نتایج بحث

از آن چه گذشت چند مطلب روشن می شود:

مطلب اوّل: أعراض مشخصه - یعنی آن دسته از أعراض که به عقیده پیشینیان عامل تشخیص دهنده به ماهیت است - و نیز ماده که نزد گروهی دیگر عامل تشخیص بخش به ماهیت می باشد، در واقع نشانه های تشخیص و از لوازم تشخیص می باشند. [شایان ذکر است که میان کسانی که أعراض را عامل تشخیص ماهیت می دانند، اختلاف نظر وجود دارد.] ظاهر کلام برخی از ایشان آن است که همه أعراض، عامل تشخیص هستند. برخی دیگر تصریح کرده اند که فقط مقوله وضع، متى و أين عامل تشخیص می باشند. و دسته سوم گفته اند که تنها عامل تشخیص زمان است. [اما همان طور که بیان شد، این امور در واقع از امارات و نشانه های تشخیص می باشند، و عامل حقیقی تشخیص فقط وجود است.]

مطلب دوم: درباره عامل تشخیص دهنده به شیء، نظرات دیگری نیز ابراز شده است، که می توان وجه صحتی برای هریک از آنها در نظر گرفت. از جمله این که بعضی گفته اند: «عامل تشخیص دهنده به شیء فاعل قریب آن شیء است که وجود آن را افاضه می کند»، و برخی گفته اند: «عامل تشخیص دهنده به شیء، علت فاعلی همه موجودات است یعنی واجب تعالی که افاضه کننده هر وجودی است»، و گروهی گفته اند: «تشخیص عرض به موضوع آن است».

غیر آنه من الإسناد إلى السبب البعيد؛ والسبب القريب الذي يستند إليه التشخص هو نفس وجود الشيء؛ إذ الوجود العيني للشيء، بما هو وجود عینی، یستمتع وقوع الشركة فيه؛ فهو المتشخص بذاته، والماهیة متشخصة به؛ وللفاعل أو الموضوع دخل فی التشخص من جهة أنهما من علل الوجود؛ لكن أقرب الأسباب هو وجود نفس الشيء، كما عرفت.

و ثالثاً: أن جزئية المعلوم المحسوس ليس من قیل نفسه بما أنه مفهوم ذهني؛ بل من قیل الاتصال الحسي بالخارج وعلم الإنسان بأنه نوع تأثر له من العين الخارجي. وكذا جزئية الصورة الخيالية من قیل الاتصال بالحس، كما إذا أحضر صورة خيالية

اما در همه این اقوال، تشخص به سبب بعیدش اسناد داده شده است، و سبب نزدیکی که تشخص مستند به آن می باشد، همان وجود شیء است. زیرا وجود عینی شیء، از آن جهت که وجود عینی است، شرکت ناپذیر می باشد و از این رو ذاتاً متشخص می باشد، و ماهیت به واسطه آن متشخص می گردد. البته علت فاعلی شیء، [خواه علت فاعلی قریب، چنان که در قول نخست بیان شده است، و خواه علت فاعلی کل هستی، چنان که در قول دوم آمده است]، و نیز موضوع عرض، از آن جهت که از علل وجود شیء هستند، در تشخص آن مداخلیت دارند، [و لذا گفتیم که استناد تشخص به هریک از این امور چندان دور از واقع نیست و می توان برای آن وجه صحتی در نظر گرفت] اما نزدیک ترین سبب و عامل تشخص شیء، همان طور که دانستید، وجود خود شیء است.

مطلب سوم: جزئی بودن صورت حسی از ناحیه خود صورت حسی و از آن جهت که یک مفهوم ذهنی می باشد، نیست - [زیرا، چنان که گفتیم، کلیت لازمه وجود ذهنی ماهیت است و تشخص تنها به واسطه وجود خارجی تحقق می یابد. پس هر مفهومی از آن جهت که مفهوم است کلی می باشد] - بلکه از ناحیه اتصال حسی با خارج و علم انسان به این که آن صورت به واسطه تأثیر یک وجود خارجی تحقق یافته، می باشد. و نیز جزئی بودن صورت خیالی از ناحیه اتصال صورت

۳۲۸ □ ترجمه و شرح نهاية الحكمة / ج ۱

مخزونة عنده من جهة الحس، أو ركب ممّا عنده من الصور الحسيّة المخزونة، صورة
فرد خیالی. فافهم.

خیالی با حسّ است، مثلاً انسان چیزی را احساس می‌کند، آن‌گاه صورتی از آن در
حافظه‌اش بایگانی می‌شود، و سپس آن صورت بایگانی‌شده را حاضر می‌کند، [و در
این‌جاست که تخیل صورت می‌گیرد]، و یا از صورت‌های حسی بایگانی‌شده در
حافظه، صورت یک فرد خیالی را [که هرگز آن را ادراک نکرده و احتمالاً در خارج نیز
وجود ندارد]، می‌سازد و ادراک می‌کند، دقت شود.

الفصل الرابع في الذاتيّ والعرضيّ

المفاهيم المعتبرة في الماهيات، وهي التي تؤخذ في حدودها، وترتفع الماهيات بارتفاعها، تسمّى ذاتيات. وما سوى ذلك، ممّا يحمل عليها، وهي خارجة عن الحدود، كالكتاب من الإنسان، والماشى من الحيوان، تسمّى عَرَضِيَّات. والعَرَضِيّ قسمان؛ فإثمه إن توقّف انتزاعه وحمله على انضمام، كتوقّف انتزاع الحارّ

فصل چهارم ذاتی و عرضی

مفاهیم ذاتی: مفاهیمی که در ماهیات معتبرند، [و قوام ماهیات به آنها می باشد]، مفاهیم ذاتی نامیده می شوند. این مفاهیم در حدود [تعریف های حدی] ماهیات اخذ می شوند، و ماهیات با زایل شدن آنها زایل می گردند، [مانند ناطق نسبت به انسان].

مفاهیم عَرَضی: مفاهیم دیگری که بر ماهیات حمل می شوند [اما مقوم ماهیت نیستند] و از حدود آنها بیرون می باشند، مفاهیم عرضی خوانده می شوند؛ مانند: [نویسنده نسبت به انسان، و «رونده» نسبت به حیوان].

محمول بالضمیمه و خارج محمول

مفاهیم عرضی خود بر دو قسم اند: [محمول بالضمیمه و خارج محمول]. اگر مفهوم عرضی به گونه ای باشد که انتزاع آن از موضوعش و حملش بر آن متوقف بر

وحمله على الجسم على انضمام الحرارة إليه، سُمِّيَ محمولاً بالضميمة؛ وإن لم يتوقف على انضمام شيء إلى الموضوع، سُمِّيَ الخارج المحمول، كالعالي والسافل. هذا هو المشهور؛ وقد تقدّم أن العرض من مراتب وجود الجوهر. ويتميز الذاتي من غير الذاتي بخواصه، التي هي لوازم ذاتيته؛ وهي كونه ضروري

ضمیمه شدن چیزی به آن موضوع باشد، آن را محمول بالضمیمه می نامند؛ مانند مفهوم حار [=گرم] که انتزاعش از جسم و حملش بر آن، متوقف بر ضمیمه شدن حرارت به جسم می باشد. [و لذا از جسمی که حرارت بر آن عارض نشده مفهوم «حار» انتزاع نمی شود.] و اگر مفهوم عرضی به گونه ای باشد که انتزاع آن از موضوع و حملش بر آن متوقف بر ضمیمه شدن چیزی به موضوع نباشد، آن را خارج محمول می نامند؛ مانند «بالا» و «پایین».

[به طور کلی آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها دارای مابازای مستقلی در خارج نیستند و وجود منحاز و فی نفسه ای در خارج ندارند، بلکه تنها در اثر تحلیل های ذهنی و مقایسه اشیا خارجی با یکدیگر از اشیا انتزاع و بر آنها حمل می شوند، «خارج محمول» نامیده می شوند. و در مقابل، آن دسته از مفاهیم عرضی که مبادی آنها واجد مابازای مستقل و وجود منحاز و فی نفسه ای هستند که در خارج عارض بر موضوعاتشان می شود، «محمول بالضمیمه» نامیده می شوند.]

لازم به ذکر است که تعریف یادشده برای «محمول بالضمیمه» رأی مشهور فلاسفه است؛ [که با توجه به مبنای ایشان در مورد اعراض بیان شده است. اعراض بنابر عقیده غالب حکما وجودی جدا از جوهر دارد که به آن ملحق و ضمیمه می شود.] اما همان طور که پیش از این گفتیم،^۱ عرض از مراتب وجود جوهر است.

ویژگی های مفاهیم ذاتی

مفاهیم ذاتی دارای ویژگی هایی هستند که لازمه ذاتی بودن آن مفاهیم و مایه امتیاز

الثبوت للذی الذاتی، لضرورة ثبوت الشيء لنفسه؛ وكونه غنياً عن السبب، فالسبب الموجد للذی الذاتی هو السبب الموجد للذاتی؛ لمكان العينية؛ وكونه متقدماً على ذی الذاتی تقدماً بالتجوهر، كما سيجيء، إن شاء الله.

وقد ظهر مما تقدم أن الحمل بين الذات وبين أجزائه الذاتية حمل أولي. وبه يندفع الإشكال في تقدم أجزاء الماهية عليها، بأن مجموع الأجزاء عين الكل، فتقدم

أنها از مفاهیم غیر ذاتی می باشند. این ویژگی ها عبارتند از:

۱. ثبوت مفاهیم ذاتی برای موضوعات آنها ضروری است [و نیاز به دلیل و برهان ندارد؛ زیرا ثبوت ذاتیات شیء برای آن شیء در حکم ثبوت شیء برای خودش می باشد،] و ثبوت شیء برای خودش ضروری است، [یعنی هر چیزی بالبداهه خودش خودش است. پس اگر یک نفر بداند که انسان چیست، و ماهیت انسان را بشناسد، بدون نیاز به هیچ دلیل و برهانی تصدیق خواهد کرد که انسان، جوهر است و جسم است و دارای نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقه می باشد زیرا انسان بودن انسان منوط به ثبوت این امور برای انسان است.]

۲. ثبوت ذاتیات شیء برای شیء در خارج بی نیاز از سبب است، بدین معنا که همان سببی که شیء را ایجاد می کند ذاتیات آن شیء را نیز [با همان ایجاد] می آفریند. زیرا این دو عین یکدیگرند. [فی المثل همان علتی که انسان را می آفریند، با همان آفرینش ناطق را نیز ایجاد می کند. زیرا ناطق چیزی جدا از انسان نیست تا نیاز به آن باشد که بایک جعل مستقل در انسان ایجاد شود، بلکه جعل و ایجاد انسان همان جعل و ایجاد ناطق است، و مقصود از این که گفته می شود «ثبوت ذاتیات شیء برای شیء بی نیاز از سبب است» چیزی جز این نیست.]

۳. ذاتیات شیء تقدم بالتجوهر بر آن شیء دارند. [عقل برای آن که بتواند ماهیتی را تصور کند، باید ابتدا اجزای آن ماهیت را تصور کند. و لذا گفته می شود: اجزای ماهیت از نظر تجوهر ماهیت بر خود ماهیت تقدم دارند، یعنی برای آن که ماهیت در ذهن شکل بگیرد باید اجزایش در ذهن تصور شوند و لو به نحو اجمال.] در مباحث

المجموع على الكلّ تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال.
وذلك أنّ الذاتيّ - سواء كان أعمّ، وهو الجنس أو أخصّ، وهو الفصل - عين
الذات، والحمل بينهما أوّلّي، وإنّما سُمّي جزءاً لوقوعه جزءاً من الحدّ.

آینده، به خواست خداوند، این مطلب بیان خواهد شد.^۱

پاسخ به یک اشکال

از آن چه گذشت روشن می شود که حمل میان ذات و اجزای ذاتی ذات حمل اوّلی
است. و به این وسیله اشکالی که درباره تقدّم اجزای ماهیت بر ماهیت مطرح شده،
متدفع می گردد. اشکال این است که: مجموع اجزای یک ماهیت همان کلّ آن ماهیت
است. پس اگر بگوییم «مجموع اجزای یک ماهیت بر کلّ آن ماهیت تقدّم دارند»
معنایش آن است که شیء بر خودش تقدّم دارد، و این محال است.

پاسخ این اشکال آن است که ذاتی - خواه اعم باشد که جنس نامیده می شود، و
خواه اخص باشد که فصل خوانده می شود - عین ذات است، و حمل میان آنها حمل
اوّلی است، و این که گفته می شود: «ذاتی جزء ماهیت است»، از این روست که جزء حدّ
ماهیت می باشد.

افزون بر آن که مانعی ندارد که بگوییم: اجزای شیء بر کلّ آن تقدّم دارند، [و تقدّم
شیء بر خودش لازم نمی آید]، زیرا «اجزاء با قطع نظر از حیثیت اجتماعشان» بر کلّ

۱. ر. ک: فصل اول از مرحله دهم.

۲. محقق سبزواری در بیان تقدّم بالتجوهر در شرح منظومه می گوید: «و آن عبارت است از تقدّم حمل
قوام بر معلول در خود شیئیت ماهیت و جوهر ذات؛ مانند: تقدّم جنس و فصل بر نوع، و تقدّم
ماهیت بر لازم ماهیت و تقدّم ماهیت بر وجود نزد برخی». و در حاشیه ای که بر همین قسمت از
شرح منظومه دارد چنین می فرماید: «اگر آن گونه که معتزله می پندارد، تقرر ماهیت جدا از هر وجودی
جایز باشد، در چنین فرضی ماهیت جنس و ماهیت فصل تقدّم بالتجوهر بر ماهیت نوع خواهند
داشت، و همچنین ماهیت بر لازم ماهیت؛ و بنابر فرض، وجودی در میان نیست تا ملاک تقدّم و
تاخر باشد» (شرح منظومه، ص ۸۱)

على أن إشكال تقدّم الأجزاء على الكل مدفوع بأنّ التقدّم للأجزاء بالأسر على الكل، وبين الاعتبارين تغاير.

تقدّم دارند، [و کلّ عبارت است از مجموع اجزاء بشرط الاجتماع] و این دو اعتبار مغایر یکدیگرند، [و در نتیجه آن چه مقدم است غیر از آن چیزی است که مؤخر می باشد، پس اگر بگوییم: همه اجزاء بر کل تقدم دارند، تقدم شیء بر خودش نخواهند بود.]

الفصل الخامس

في الجنس والفصل والنوع، وبعض ما يلحق بذلك

الماهية الثابتة، التي لها آثار خاصة حقيقية، تسمى من حيث هي كذلك نوعاً، كالإنسان والفرس والغنم. وقد بين في المنطق أنَّ من المعاني الذاتية للأشياء، الواقعة في حدودها، ما يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحیوان الذي يشترك فيه الإنسان والفرس وغيرهما؛ كما أنَّ منها ما يختصُّ بنوع واحد، كالناطق المختصُّ بالإنسان؛ ويسمى الجزء المشترك فيه جنساً، والجزء المختصُّ فصلاً.

فصل پنجم

جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها

تعریف نوع، جنس و فصل

ماهیت تام و کاملی که دارای آثار حقیقی و ویژه‌ای می‌باشد، از آن جهت که تام است و دارای چنین آثاری است، نوع نامیده می‌شود؛ مانند: انسان، اسب و گوسفند. و چنان‌که در منطق بیان شده است، معانی‌ای که در حدود و تعریفات انواع قرار می‌گیرند، و جزء ذات آنها می‌باشند، دو دسته می‌باشند. برخی از آنها مشترک میان انواع متعددند، مانند حیوان که مشترک میان انسان، اسب و غیر آن است؛ و برخی دیگر اختصاص به یک نوع دارند، مانند ناطق که اختصاص به انسان دارد. آن جزء از نوع که مشترک میان چند نوع است، جنس نامیده می‌شود؛ و آن جزء از نوع که اختصاص به همان نوع دارد، فصل خوانده می‌شود.

جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها □ ۳۳۵

وينقسم الجنس والفصل إلى: قريب، وبعيد. وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى: عالٍ، ومتوسط، وسافل. كل ذلك مبين في محله.

تقسیم جنس و فصل به قریب و بعید

هریک از جنس و فصل به قریب و بعید تقسیم می‌شوند. [جنس را نسبت به یک نوع در صورتی قریب می‌گویند که اگر آن نوع را با هریک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم و بررسییم که چیستند؟ همان جنس در جواب بیاید. مثلاً حیوان جنس انسان است، و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد، مانند اسب، گاو، گوسفند و... حال اگر هریک از این انواع را در کنار انسان قرار دهیم و بررسییم چیستند؟ جواب حیوان است. پس حیوان جنس قریب انسان می‌باشد.

و جنس نسبت به نوع اگر به گونه‌ای باشد که چون آن نوع را با هریک از انواع مشارک در آن جنس ضمیمه کنیم و بررسییم چیستند؟ همیشه آن جنس در جواب نیاید آن جنس، بعید خواهد بود. مثلاً جسم برای انسان جنس است، و انسان در این جنس انواع مشارکی دارد، مانند اسب، درخت، سنگ و... حال اگر بررسییم: «انسان و سنگ چیستند؟» جواب «جسم» است، اما اگر بررسییم: «انسان و اسب چیستند؟» پاسخ «حیوان» است.

و فصل قریب فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس قریب شود. مانند ناطق برای انسان، و حساس برای حیوان. و فصل بعید فصلی است که موجب امتیاز نوع از انواع مشارک در جنس بعید شود، مانند حساس و نامی و سه بُعدی برای انسان.]

تقسیم جنس و نوع به عالی، متوسط و سافل

و نیز هریک از جنس و نوع به عالی، متوسط و سافل تقسیم می‌گردد. [جنس عالی - که به آن جنس الاجناس نیز می‌گویند - آن است که زیر آن جنس باشد ولی بالاتر از آن جنسی نباشد، مانند جوهر. و جنس متوسط آن است که هم زیر آن جنس باشد و

ثم إنّا إذا أخذنا معنى الحيوان الموجود في أكثر من نوع واحد، مثلاً، وعقلناه بأنّه الجوهر الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة، جاز أن نعقله وحده، بحيث يكون كلّ ما يقارنه من المعاني - كالناطق - زائداً عليه خارجاً عن ذاته، ويكون ما عقلناه من المعنى مغايراً للمجموع منه ومن المقارن غير محمول عليه، كما أنّه غير محمول على

هم بالای آن، مانند جسم. و جنس سافل آن است که زیر آن جنسی نباشد، بلکه فقط نوع باشد، مانند حیوان. نوع هالی آن است که زیر آن نوع باشد ولی بالای آن نوعی نباشد، مانند جسم. و نوع متوسط آن است که هم بالای آن نوع باشد و هم پایین آن، مانند حیوان. و نوع سافل - که به آن نوع الانواع و نوع حقیقی نیز می‌گویند - آن است که زیر آن نوعی نباشد، مانند انسان. همه این‌ها در جای خود بیان شده است.

فرق میان جنس و ماده

[معانی ذاتی مشترک میان چند نوع را دو گونه می‌توان اعتبار کرد: «لابشرط» و «بشرط لا»؛ و به یک اعتبار جنس و به اعتبار دیگر ماده نامیده می‌شوند. پس جنس و ماده ذاتاً یکی هستند و تفاوتشان تنها در نحوه اعتبار آنهاست. به عنوان مثال] اگر معنای حیوان را، که مشترک میان چند نوع است، در نظر گرفته و آن را به عنوان «جوهر جسمانی نموداری که دارای حس و حرکت ارادی است» تعقل کنیم، آن را به دو نحو می‌توانیم در ذهن خود تصوّر کنیم:

نحوه نخست: این که آن را به تنهایی تعقل کنیم، به گونه‌ای که هر معنایی در کنار آن قرار گیرد، مانند ناطق، زاید بر آن و بیرون از ذات آن باشد. [یعنی می‌توانیم حیوان را به صورت یک ماهیت تامّ و کامل تصوّر کنیم، ماهیتی که دارای یک مفهوم معیّن و بدون ابهام و غیر مرده میان چند چیز است.] در این صورت اگر معنایی را در کنار حیوان قرار دهیم و به آن ضمیمه کنیم، معنای تعقل شده از حیوان مغایر با مجموع تشکیل شده از حیوان و آن ضمیمه می‌باشد و بر آن مجموع حمل

المقارن، فالمفهوم المعقول من الحيوان غير مفهوم الحيوان الناطق، وغير مفهوم الناطق، فيكون المعنى المعقول على هذا الوجه مادةً بالنسبة إلى المعنى الزائد المقارن، وعلّة ماديّة بالنسبة إلى المجموع منه ومن المقارن.

وجاز أن نعقله مقيساً إلى عدّة من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان المذكور آنفاً مثلاً بأنّه الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا غنم وإمّا غير ذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النحو ماهيّة ناقصة، غير محصّلة، حتّى ينضمّ إليها الفصل المختصّ بأحد تلك الأنواع، فيحصلها ماهيّة تامّة فتكون

نمی شود، همان گونه که بر آن ضمیمه حمل نمی شود. مثلاً [اگر معنای «ناطق» را به حیوان ضمیمه کنیم و مجموع «حیوانِ ناطق» را، که همان انسان است، در نظر بگیریم،] مفهوم تعقل شده از حیوان غیر از مفهوم «حیوانِ ناطق»، و غیر از مفهوم «ناطق»، خواهد بود. معنایی که به این صورت تعقل می شود، نسبت به معنای زایدی که به او ضمیمه می گردد، ماده نامیده می شود؛ و نسبت به مجموع تشکیل شده از او و آن ضمیمه زاید، علت مادی خوانده می شود. [پس حیوان اگر به صورت یک ماهیت تام، و به اصطلاح «بشرط لا»، در نظر گرفته شود، ماده ناطق و علت مادی انسان خواهد بود.]

نحوه دوم: این که آن را در مقایسه با انواعی که در آن مشترک اند، [و به اصطلاح به صورت «لابشرطه»] در نظر بگیریم. مثلاً همان معنای حیوان را که در بالا بیان کردیم [«جواهر جسمانی نموداری که دارای حس و حرکت ارادی است»] می توانیم به این شکل تعقل کنیم: «حیوانی که یا انسان است، یا اسب است، یا گوسفند است و یا نوعی دیگر از انواع حیوان». در این صورت معنای حیوان یک ماهیت ناقص و تحصیل نیافته می باشد، و باید فصلی مختص یکی از آن انواع، [که حیوان مردد میان آنها می باشد] به او ضمیمه شود و او را به صورت یک ماهیت تام درآورد، و اگر فصل یک نوع به آن جنس ضمیمه شود، آن جنس بعینه همان نوع خواهد شد. مثلاً اگر فصل انسان، که همان «ناطق» است، به حیوان ضمیمه شود، حیوان بعینه همان

ذلك النوع بعينه، كأن ينضم فصل الإنسان مثلاً، وهو الناطق، إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه، وهو نوع الإنسان، ويسمى الذاتي المشترك فيه المأخوذ بهذا الاعتبار جنساً، والذي يحصله فصلاً.

والاعتباران المذكوران الجاریان في الجزء المشترك - أعني أخذه بشرط لا ولا بشرط - یجریان في الجزء المختص؛ فيكون بالاعتبار الأول صورة للجزء الآخر المقارن، وعلّة صورته للمجموع، ولا يحمل على شيء منهما، وبالاختبار الثاني فصلاً، يحصل الجنس، ويتم النوع ويحمل عليه حملاً أولياً.

«حيوان ناطق» که نوع انسان است، خواهد شد. معنای ذاتی مشترک میان چند نوع، اگر به این نحو اعتبار شود، جنس نامیده می‌شود، و آن چه به آن تحصیل می‌دهد، فصل خوانده می‌شود.

فرق میان فصل و صورت

[معنای ذاتی مختص به یک نوع را نیز، مانند معنای ذاتی مشترک میان چند نوع، دو گونه می‌توان اعتبار کرد، که به یک اعتبار فصل و به اعتبار دیگر صورت و با علت صوری نامیده می‌شود. پس فصل و صورت ذاتاً یکی هستند و تفاوتشان فقط در نحوه اعتبار آنهاست. چنان‌که حضرت علامه می‌فرمایند:]

همان دو اعتباری که در مورد جزء مشترک نوع جاری می‌شود، یعنی اعتبار «بشرط لا» و اعتبار «لا بشرط»، در مورد جزء مختص نوع نیز جاری می‌شود. پس اگر جزء مختص نوع به نحو «بشرط لا» اعتبار شود، آن جزء صورت برای جزء دیگری که به آن ضمیمه شده، و علت صوری برای مجموع آنها، [که همان نوع است] خواهد بود، و بر هیچ کدام از آنها حمل نخواهد شد. و اگر جزء مختص به نحو «لا بشرط» اعتبار شود، آن جزء فصل خواهد بود، که به جنس تحصیل می‌دهد [و آن را از ابهام بیرون آورده و به صورت یک ماهیت متعین و غیر مردد درمی‌آورد] و نوع را تمام می‌گرداند، و به حمل اولی بر آن حمل می‌شود.

جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها □ ۳۳۹

فقد تحصّل أن الجزء الأعمّ في الماهيات، وهو الجنس، متقوم بالجزء الأخص، الذي هو الفصل، بحسب التحليل العقلي.

قال في الأسفار، في كيفية تقوّم الجنس بالفصل: «هذا التقويم ليس بحسب الخارج - لاتحادهما في الوجود، والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجوداً - بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية إلى جزئين عقليين، وحكمه بعليّة أحدهما للآخر، ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض. والمحتاج إليه والعلة لا يكون إلا الجزء الفصلي؛ لاستحالة أن يكون الجزء الجنسيّ علّة لوجود

تقوّم جنس به فصل، و نحوه آن

از آن چه بیان شد دانسته می شود که جزء اعم ماهیات، یعنی جنس، برحسب تحلیل عقلی، متقوم به جزء اخص ماهیات، یعنی فصل، می باشد.

صدرالمآلهین، در اسفار در بیان نحوه تقوّم جنس به فصل می گوید:

«وقتی گفته می شود فصل به جنس قوام می دهد، مقصود آن نیست که در ظرف خارج فصل به جنس قوام می دهد؛ چرا که جنس و فصل [در ظرف خارج] در وجود متحدند، [و به یک وجود موجود می باشند]، و اگر دو چیز در یک ظرف متحد بودند، امکان ندارد وجود یکی از آنها متقوم به دیگری باشد. [چون لازمه اش آن است که شيء علت خودش باشد.] بلکه [وقتی گفته می شود: فصل به جنس قوام می دهد، مقصود آن است که در ظرف ذهن فصل به جنس قوام می دهد، آن گاه که] عقل ماهیت نوعی را به دو جزء عقلی تحلیل می کند و به علیت یکی از آن دو جزء برای جزء دیگر حکم می کند. چرا که اجزای ماهیت واحد ضرورتاً محتاج به یکدیگر می باشند. [زیرا اگر این اجزاء مرتبط باهم نبوده و یکی محتاج به دیگری نباشد، بلکه هر کدام مستقل از دیگری باشد، هرگز از اجتماع آنها یک ماهیت واحد تشکیل نمی شود.]

[پس از آن که دانستیم دو جزء به دست آمده از تحلیل ماهیت باهم مرتبط بوده و یکی محتاج به دیگری می باشد، این سؤال مطرح می شود که کدام یک از آنها محتاج

الجزء الفصلي، والألّا كانت الفصول المتقابلة لازمة له، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً، هذا ممتنع؛ فبقي أن يكون الجزء الفصلي علّة لوجود الجزء الجنسي، ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة، وعلّة للقدر الذي هو حصّة النوع، وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره»، انتهى. (ج ۲، ص ۳۰ - ۲۹).

فإن قيل: إن الفصل إن كان علّة لمطلق الجنس، لم يكن مقسماً له؛ وإن كان علّة

و معلول است و کدام یک محتاج اليه و علت می باشد؟ در پاسخ می گوئیم: [محتاج اليه و علت، همان فصل است،] نه جنس. [زیرا اگر جنس علت برای فصل باشد،] علت برای تمام فصل هایی که می توانند به آن جنس ضمیمه شوند، خواهد بود؛ و در این صورت [فصل های مختلف و متقابل، ملازم با آن جنس خواهند بود؛ و در نتیجه شيء واحد، اشیاى مختلف و متقابل می شود؛ و این محال است. مثلاً اگر فرض کنیم حیوان علت برای فصل های مختلفی است که به آن ضمیمه می شوند و آن را به صورت انواع گوناگون درمی آورند، در این صورت یک حیوان باید هم انسان باشد، هم اسب باشد و هم گاو و... و این محال است.]

بنابراین، تنها احتمالی که باقی می ماند آن است که بگوئیم: فصل علت برای جنس است. فصل، طبیعت جنسی مطلق را تقسیم می کند، و نسبت به حصّة خاص مربوط به نوع آن فصل، علت می باشد، و نسبت به مجموع تشکیل شده از آن جنس و آنچه که ممیز آن است، جزء می باشد.^۱ [مثلاً ناطق مطلق حیوان را به حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق تقسیم می کند، و علت است برای حصه ای از حیوان که در ضمن انسان تحقق می یابد، و جزء است برای انسان که از حیوان و ناطق تشکیل می شود.]

دو اشکال نسبت به علت بودن فصل برای جنس و پاسخ به آنها

اشکال نخست: [فصل نمی تواند علت برای جنس باشد، زیرا اگر فصل علت

للحصة التي في نوعه، وهو المختص به، فلا بد أن يفرض التخصص أولاً، حتى يكون الفصل علّة له، لكنّه إذا تخصص دخل في الوجود، واستغنى بذلك عن العلّة.

برای جنس باشد، یا علت برای مطلق جنس است و یا علت برای حصّة خاصی از جنس است که در ضمن نوع آن فصل تحقق می‌یابد، و هر دو فرض باطل می‌باشد؛ زیرا] اگر فصلی علت برای مطلق جنس باشد، در این صورت مقسم جنس نخواهد بود، [زیرا در این صورت آن جنس همیشه در کنار آن فصل خاص بوده و هرگز از آن منفک نمی‌شود. در حالی که به گفته خود شما، فصلی مقسم مطلق جنس است. مثلاً اگر ناطق علت برای مطلق حیوان باشد، حیوان همیشه ناطق خواهد بود، و دیگر معنا ندارد ناطق، حیوان را به حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق تقسیم کند.]

و اگر فصلی علت برای حصه‌ای از جنس باشد که در ضمن نوعش است و اختصاص به آن نوع دارد، در این صورت، جنس باید ابتدا تخصص پیدا کند، [و به صورت حصّة خاصی در آید]؛ تا آن‌گاه فصلی علت برای آن حصه شود. لکن هنگامی که جنس تخصص می‌یابد موجود می‌گردد. [زیرا فرض تخصص همان فرض وجود است؛ و تنها وجود است که به شیء تخصص و تعین می‌دهد] - و بنابراین دیگر نیازی به علت نخواهد داشت.

پاسخ: [ما فرض دوم را اختیار می‌کنیم، و می‌گوییم: فصلی علت برای حصّة خاصی از جنس است نه مطلق جنس؛ و مدعی هستیم که فصل همان‌گونه که به جنس وجود می‌دهد، به او تخصص و تعین نیز می‌دهد، و او را به صورت حصّة خاصی در می‌آورد. توضیح این‌که:] خصوصیتی که به واسطه آن، جنس مبهم از ابهام به در آمده و به صورت حصّة خاص به یک نوع در می‌آید، از شؤون تحفّض وجودی جنس است؛ و این تحفّض وجودی را علت جنس، که همان فصل است، به جنس می‌دهد، و علت تقدّم وجودی بر معلولش دارد. بنابراین، تخصص جنس به واسطه فصل تحقق می‌یابد؛ و فصل جنسی را که فی نفسه مبهم است و تخصصی ندارد، تقسیم می‌کند.

قيل: إنّ الخصوصيّة التي بها بصير الجنس المبهّم حصّةً خاصّةً بالنوع، من شؤون تحصّله الوجوديّ، الجائئ إليه من ناحية علّته التي هي الفصل، والعلّة متقدّمة بالوجود على معلولها، فالتخصّص حاصل بالفصل، وبه يقسم الجنس الفاعل له في نفسه. ولا ضير في علّة فصول متعدّدة لماهيّة واحدة جنسيّة؛ لضعف وحدتها.

فإن قيل: التخصّص الذي يدخل به الجنس في الوجود، هو تحصّله بالوجود الفردي؛ فما لم يتلبّس بالوجود الخارجيّ، لم يتمّ، ولم يكن له شيء من الشؤون الوجوديّة، فما معنى عدّ الفصل علّة له؟

[در این جا ممکن است اعتراض شود که جنس، ماهیت واحدی است، اما فصول متعدد و متکثرند، و اگر بگوییم فصلی علت برای جنس است، لازمه اش آن است که ماهیت واحد، علل متعدد و متکثری داشته باشد. در پاسخ به این اعتراض می‌گوییم:] وحدت ماهیت جنسی ضعیف است، [و در واقع یک وحدت ابهامی است نه وحدت شخصی]، و لذا اشکالی ندارد فصل‌های متعدد، علت برای یک ماهیت واحد جنسی باشند.

اشکال دوم: تحصّلی که جنس به واسطه آن موجود می‌شود، [و تحقق خارجی می‌یابد]، تحصّلی است که به واسطه وجود فردی [وجود جنس در ضمن یک فرد خارجی] برای جنس پدید می‌آید. پس جنس تا وقتی لباس وجود خارجی را بر تن نکرده، [و در ضمن یک فرد خارجی تحقق نیافته]، تامّ نمی‌گردد، و دارای هیچ‌یک از شؤون وجودی نخواهد شد. [و از طرفی روشن است که فصل وجود فردی به جنس نمی‌دهد]، پس چه معنا دارد که فصل را علت برای جنس به شمار آوریم، [و بگوییم: تمامیت جنس به واسطه فصل است. خلاصه آن‌که تحصّلی که به واسطه فصل برای جنس تحقق می‌یابد، یک تحصیل همه جانبه نیست، و جهات فراوان دیگری هست که پس از انضمام فصل به جنس همچنان مبهم و غیر مشخص باقی می‌ماند، و مادامی که جنس وجود فردی نیابد، آن جهات ابهام برطرف نمی‌گردد.]

جنس، فصل، نوع و بعضی از احکام آنها □ ۳۴۳

قیل: المراد بتحصله بالفصل، ثبوته التعقلي، وکینونته ماهیة تامة نوعیة. والذي یکتسبه بالوجود الفردي، هو تحقق الماهیة التامة تحقّقاً ترتّب علیہ الآثار الخارجیة. فالذي یفیده الفصل، هو تحصل الماهیة المبهمة الجنسية، وصیورورتها ماهیة نوعیة تامة؛ والذي یفیده الوجود الفردي، هو تحصل الماهیة التامة، وصیورورتها حقيقة خارجیة ترتّب علیها الآثار.

پاسخ: مقصود ما از تحصّلی که فصل به جنس می دهد، ثبوت عقلي جنس و ماهیت تام نوعی گشتن آن است. [جنس، پیش از آن که فصل به آن ضمیمه شود، مفهوم معین و مشخصی در ذهن ندارد، بلکه یک ماهیت ناقص و مردد میان چند نوع می باشد؛ اما هنگامی که فصل به آن ضمیمه می شود، جنس به صورت یک ماهیت تام نوعی درمی آید. مثلاً حیوان پیش از آن که ناطق به آن ضمیمه شود، جسم نامی حساسی است که یا انسان است یا گاو است و یا... یعنی ماهیت ناقصی است که میان این انواع مردد می باشد. اما هنگامی که ناطق به آن ضمیمه می شود، به صورت یک ماهیت تام نوعی، که همان انسان است، درمی آید، و دارای یک ماهیت متعین ذهنی می گردد.]

و آنچه جنس به واسطه وجود فردی به دست می آورد، عبارت است از «تحقیق ماهیت تام به گونه ای که آثار خارجی بر آن مترتب گردد». بنابراین، [تحصّلی که فصل به جنس می دهد، غیر از تحصّلی است که وجود فردی به جنس می دهد. فصل به جنس تحصل ماهوی می دهد که ظرفش ذهن است، و وجود فردی به جنس تحصل عینی می دهد که ظرفش خارج است.] آنچه فصل افاده می کند عبارت است از: «تحصل ماهیت مبهم جنسی، و تبدیل آن به یک ماهیت نوعی تام»؛ و آنچه وجود فردی افاده می کند عبارت است از: «تحصل ماهیت تام و تبدیل آن به یک حقیقت خارجی که آثار بر آن مترتب می گردد».

فَتَمَيِّزِينَ بَعَامَةً:

أَوَّلًا: أَنَّ الْجِنْسَ هُوَ النُّوعُ مَبْهَمًا، وَالْفَصْلُ هُوَ النُّوعُ مُحْصَلًا، وَالنُّوعُ هُوَ الْمَاهِيَّةُ الثَّامَّةُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى إِبْهَامٍ أَوْ تَحْصُلٍ.

وَتَانِيًا: أَنَّ كُلًّا مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ مُحْمُولٌ عَلَى النُّوعِ حَمْلًا أَوَّلِيًّا؛ وَأَمَّا النِّسْبَةُ بَيْنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ أَنْفُسَهُمَا، فَالْجِنْسُ عَرَضٌ عَامٌّ لِلْفَصْلِ، وَالْفَصْلُ خَاصَّةٌ لِلْجِنْسِ، وَالْحَمْلُ بَيْنَهُمَا حَمْلٌ شَائِعٌ.

فَتَايِجِ بَحْثِ

از آن‌چه گذشت چند مطلب به دست می‌آید:

مطلب نخست: جنس همان نوع است در حال ابهام، و فصل همان نوع است در حال تحصیل، و نوع همان ماهیت تام است با صرف نظر از ابهام و تحصیلش. [و به بیان دیگر: اگر نوع را از جهت ابهامش در نظر بگیریم جنس است، و اگر آن را از جهت تحصیلش ملاحظه کنیم، فصل است، و اگر با قطع نظر از ابهام و تحصیلش به آن نظر کنیم، نوع خواهد بود.]

مطلب دوم: هریک از جنس و فصل به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند، [زیرا همان‌طور که در مطلب نخست یادآور شدیم، جنس همان نوع است که از جهت ابهامش ملاحظه شده است، و فصل نیز همان نوع است که از جهت تحصیلش به آن نظر شده است؛ پس جنس و فصل اتحاد مفهومی با نوع دارند، و در نتیجه به حمل اولی بر نوع حمل می‌شوند.]

اما رابطه جنس و فصل با یکدیگر به این صورت است که جنس عرض عام برای فصل است، [یعنی امری است بیرون از ذات فصل که بر آن عارض می‌شود و در عین حال بر غیر آن نیز عارض می‌شود]. و فصل عرض خاص برای جنس می‌باشد، [یعنی امری است بیرون از ذات جنس که فقط بر آن عارض می‌شود]. و حمل میان آنها حمل شایع می‌باشد.

وَالثَّالِثُ: أَنَّ مِنَ الْمَمْتَنَعِ تَحَقُّقَ أَكْثَرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ، فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ، فِي مَاهِيَةِ نَوْعِيَّةٍ وَاحِدَةٍ؛ وَكَذَا تَحَقُّقُ أَكْثَرِ مِنْ فَصْلٍ وَاحِدٍ، فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ، فِي مَاهِيَةِ نَوْعِيَّةٍ وَاحِدَةٍ؛ لِاسْتِزَامَةِ كَوْنِ الْوَاحِدِ بَعِيْنَهُ كَثِيْرًا، وَهُوَ مُحَالٌ.

وَرَابِعًا: أَنَّ الْجِنْسَ وَالْمَادَّةَ مُتَّحِدَانِ ذَاتًا، وَمُخْتَلِفَانِ اعْتِبَارًا؛ فَالْمَادَّةُ إِذَا أُخِذَتْ لَا بِشَرَطٍ، كَانَتْ جِنْسًا؛ وَالْجِنْسُ إِذَا أُخِذَ بِشَرَطٍ لَا، كَانَ مَادَّةً. وَكَذَلِكَ الْفَصْلُ وَالصُّوْرَةُ مُتَّحِدَانِ ذَاتًا، وَمُخْتَلِفَانِ اعْتِبَارًا؛ فَالْفَصْلُ بِشَرَطٍ لَا صُوْرَةً؛ كَمَا أَنَّ الصُّوْرَةَ لَا بِشَرَطٍ فَصْلٌ.

وَهَذَا فِي الْجَوَاهِرِ الْمَادِّيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ ظَاهِرٌ: فَإِنَّ الْمَادَّةَ وَالصُّوْرَةَ مَوْجُودَتَانِ فِيْهَا خَارِجًا، فَيُؤْخَذُ مِنْهُمَا مَعْنَى الْمَادَّةِ وَالصُّوْرَةِ، ثُمَّ يُؤْخَذَانِ لَا بِشَرَطٍ، فَيَكُونَانِ جِنْسًا وَفَصْلًا.

مطلب سوم: محال است در ماهیت نوعی واحد بیش از یک جنس در یک مرتبه تحقق پیدا کند، [چون مستلزم آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است چند ماهیت باشد]. همچنین محال است در ماهیت نوعی واحد بیش از یک فصل در یک مرتبه تحقق یابد، زیرا مستلزم آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است چند ماهیت باشد و این محال است.

مطلب چهارم: جنس و ماده ذاتاً یکی هستند و اختلافشان تنها در نحوه اعتبار آنهاست. به این صورت که ماده هنگامی که «لابشرط» در نظر گرفته شود، جنس خواهد بود؛ و جنس آن گاه که «بشرطاً» اعتبار شود، «ماده» خواهد بود. فصل و صورت نیز ذاتاً متحدند و تفاوتشان تنها در نحوه اعتبار آنهاست. به این نحو که فصل اگر «بشرطاً» اعتبار شود صورت می‌باشد؛ و صورت اگر «لابشرط» لحاظ شود، فصل خواهد بود.

مطلب یاد شده در مورد جوهرهای مادی، که مرکب از ماده و صورت‌اند، روشن است؛ چرا که ماده و صورت در خارج در جوهرهای مادی وجود دارند، [و جزء خارجی آنها هستند]. و ذهن از آن اجزای خارجی معنای ماده و صورت را به دست می‌آورد؛ آن گاه آن معانی را «لابشرط» اعتبار می‌کند، و آنها جنس و فصل می‌شوند.

و اما الاعراض، فهي بسائط خارجيّة، غير مرکّبة من مادّة وصوره، فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز؛ لكنّ العقل يجد فيها مشتركات و مختصّات، فيعتبرها اجناساً و فصولاً لها، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتعود موادّ و صوراً عقليّة لها. و الامر في الجواهر المجرّده ايضاً على هذه النيرة.

اما اعراض در خارج بسيط‌اند و از ماده و صورت تركيب نشده‌اند، و ما به الاشتراكي جدا و بيرون از ما به الامتياز شان ندارد. با اين همه، عقل [آنها را تحليل مي‌كند و] مشتركات و مختصّاتي را در آنها مي‌يابد، و مشتركات را به عنوان جنس، و مختصّات را به عنوان فصل براي آن اعراض اعتبار مي‌كند، آن گاه آن اجناس و فصول را «بشرط لا» اعتبار مي‌كند، و در نتيجه آنها مواد و صور عقلي براي آن اعراض خواهند شد. در جوهرهاي مجرد نيز امر بر همين منوال است. [زيرا جوهرهاي مجرد نيز در خارج بسيط‌اند، و اين عقل است كه در ظرف تحليل‌هاي ذهني خود، ما به الاشتراك و ما به الامتيازي به عنوان جنس و فصل براي آنها اعتبار مي‌كند، و آن گاه آن اجناس و فصول را «بشرط لا» اعتبار مي‌كند، و آنها مواد و صور عقلي آن جواهر مجرد مي‌شوند.]

الفصل السادس

في بعض ما يرجع إلى الفصل

يستعمل لفظ الفصل في كلماتهم في معنيين:
أحدهما: أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرافها؛ وهو إنما يعدّ فصلاً ويوضع في الحدود موضع الفصول الحقيقيّة، لصعوبة الحصول على الفصول الحقيقيّة التي تقوم الأنواع، أو لعدم وجود اسم دالّ عليها بالمطابقة في اللغة؛ كالناطق المأخوذ

فصل ششم

برخی از احکام فصل

واژه «فصل» در تعبیرات فلاسفه به دو معنایه کار می‌رود:

۱. فصل منطقی

معنای نخست عبارت است از: خاص‌ترین و شناخته شده‌ترین لوازمی که هر نوع عارض می‌گردد. چنین لازمی را از این روی فصل می‌شمارند و در تعریفات حدّی در جایگاه فصول حقیقی می‌نشانند که دست‌یابی بر فصول حقیقی، که مقوم نوع‌اند، سخت و دشوار است، و یا لفظی که با دلالت مطابقی بر آن دلالت کند در لغت یافت نمی‌شود.

مانند ناطق که به عنوان فصل برای انسان در نظر گرفته می‌شود. [ناطق فصلی حقیقی انسان نیست]؛ زیرا مقصود از نطق، یا «سخن گفتن» است که به وجهی [یعنی به اعتبار معنای اسم مصدری آن که همان صوت می‌باشد] کیف مسموع است و یا

فصلاً للإنسان؛ فإن المراد بالنطق، إمّا التکلم، وهو بوجه من کیفیات المسموعة، وإمّا إدراك کلیات، وهو عندهم من کیفیات النفسانیه، والکیفیه کیفما كانت من الأعراض، والأعراض لاتقوم الجواهر.

ویمنى فصلاً منطقياً.

والثانی: ما یقوم النوع، ویحصل الجنس حقیقه، وهو مبدأ الفصل المنطقی، ککون الإنسان ذاتفس ناطقه فصلاً للنوع الإنسانی. ویسمى فصلاً اشتقاقياً.

ثم إن الفصل الأخير تمام حقیقه النوع؛ لأنه محصل الجنس، الذي یحصله ویتممه

مقصود از آن «ادراک کلیات» است، و ادراک کلیات نزد حکما از کیفیات نفسانی است؛ و کیفیت، خواه مسموع و خواه نفسانی، از جمله اعراض است؛ و عرض نمی تواند مقوم جوهر باشد، [در حالی که فصل حقیقی یک نوع جوهری مقوم آن نوع می باشد. از این جا دانسته می شود، که ناطق گرچه در حدّ انسان اخذ می شود، و در جایگاه فصل می نشیند، اما فصل حقیقی انسان نیست.] چنین لازمی را فصل منطقی می نامند.

۲. فصل اشتقاقی

معنای دوم فصل عبارت است از: آنچه حقیقتاً مقوم نوع و محصل جنس می باشد؛ و این همان مبدأ فصل منطقی است. مانند نفس ناطقه داشتن انسان که فصل نوع انسانی است؛ [و مبدأ سخن گفتن و ادراک کلیات در انسان است]. و فصل اشتقاقی نامیده می شود. [وجه نامگذاری آن به «فصل اشتقاقی» این است که فصل به این معنا به حمل «هو» بر نوع حمل نمی شود، مثلاً نمی توان گفت: «انسان نفس ناطقه است». بلکه به حمل «اشتقاقی» بر نوع حمل می شود، یعنی باید گفت: «انسان دارای نفس ناطقه است».]

فصل اخیر تمام حقیقت نوع است

فصل اخیر یک نوع تمام حقیقت آن نوع است، زیرا فصل اخیر به جنس تحصیل

نوعاً؛ فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر على وجه الإبهام، مأخوذ فيه على وجه التحصيل.

ويفترق عليه أن نوعية النوع محفوظة بالفصل ولو تبدلت بعض أجناسه؛ ولذا لو تجردت صورته، التي هي الفصل بشرط لا، عن المادة، التي هي الجنس بشرط لا، في المركبات المادية - كالإنسان تتجرد نفسه فتفارق البدن - كانت حقيقة النوع محفوظة بالصورة.

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه الذي يحصله، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده أخذ الجنس في النوع؛ ففصول الجواهر ليست بجواهر. وذلك لأنه لو اندرج

می دهد و آن را به صورت یک نوع تام در می آورد، در نتیجه تمام جنس و فصل های دیگری که به طور مبهم در آن جنس اخذ شده اند، به صورت تحصیل یافته در فصل اخیر مأخوذ می باشند. [مثلاً ناطق که فصل اخیر انسان است، تمام حقیقت انسان را در بر دارد، زیرا ناطق به حیوان تحصیل می دهد، در نتیجه تمام اجناس و فصولی که در حیوان به طور مبهم اخذ شده - مانند جوهریت، سه بعدی بودن، نمو داشتن و... - در ناطق به نحو تحصیل یافته مأخوذ می باشند.]

نتیجه ای که از این مطلب گرفته می شود آن است که نوعیت نوع به واسطه فصل محفوظ می ماند، اگرچه برخی از اجناس آن نوع تغییر کند. از این روی، در مرکبات مادی اگر صورت نوع - که همان فصل است که بشرط لا از ماده اعتبار شده است، همان گونه که ماده همان جنس است که بشرط لا اعتبار می شود - از ماده مجرد گردد، حقیقت نوع به واسطه صورت آن محفوظ می ماند؛ مانند انسان آن گاه که نفس او از بدن جدا می گردد و مجرد می شود.

فصول ماهیات جوهری، به حمل اولی، جوهر نیستند

فصل در جنسی که محصل آن است، مندرج نمی باشد؛ بدین معنا که جنس آن گونه که در حد نوع اخذ می شود، در حد فصل اخذ نمی شود. در نتیجه فصل های ماهیات

تحت جنسه، افتقر إلى فصل بقومه، وننقل الكلام إلى فصله، ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية، وتحقق أنواع غير متناهية في كل فصل، ويتكرر الجنس بعدد الفصول؛ وصريح العقل يدفعه.

على أن النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينية، ويكون الحمل بينهما حملاً أولياً، ويبطل كون الجنس عرضاً عاماً للفصل، والفصل خاصّة للجنس.

ولا ينافي ذلك وقوع الحمل بين الجنس وفصله المقسم، كقولنا كل ناطق حيوان، وبعض الحيوان ناطق؛ لأنه حمل شائع بين الخاصّة والعرض العام، كما تقدّمت

جوهری، جوهر نیستند؛ [یعنی جوهر به حمل اولی بر آنها حمل نمی شود. مثلاً ناطق به حمل اولی جوهر نیست].

دلیل نخست: دلیل این مدعا آن است که اگر فصلی یک ماهیت نوعی مندرج تحت جنس آن ماهیت باشد، [و آن جنس آن گونه که در حدّ نوع اخذ می شود، در حدّ آن فصل نیز مأخوذ باشد]، فصل مورد نظر نیازمند یک فصل دیگر خواهد بود که به آن قوام دهد [و آن را از مشترکات در آن جنس متمایز سازد]، و آن فصل نیز جنس و فصل دیگری خواهد داشت، و به همین ترتیب این زنجیره ادامه می یابد، و در نتیجه باید بی نهایت فصل برهم مترتب شوند، و بی نهایت نوع در هر فصلی تحقق یابد؛ و آن جنس به تعداد فصول تکرار خواهد شد. و عقل چنین چیزی را نمی پذیرد.

دلیل دوم: افزون بر آن که نسبت میان جنس و فصل، به «عینیت» تبدیل می گردد و حمل میان آنها حمل اولی می شود، و جنس عرض عام برای فصل، و فصل عرض خاص برای جنس نخواهد بود. [در حالی که پیش از این گفتیم: جنس عرض عام فصل است؛ و فصل عرض خاص جنس می باشد؛ و حمل میان آنها حمل شایع است نه حمل اولی؛ و آن دو مغایر با یکدیگر می باشند، نه عین هم].

البته مطلب یاد شده، [که فصلی یک ماهیت نوعی، مندرج تحت جنس آن نیست] منافاتی با آن ندارد که میان جنس و فصلی مقسم آن جنس، حمل برقرار

الإشارة إليه، والذي نفيه هو الحمل الأولي. فالجوهر مثلاً صادق على فصوله المقسمة له، من غير أن تندرج تحته، فيكون جزءاً من ماهيتها.

فإن قلت: ما تقدم، من عدم دخول فصل النوع تحت جنسه، ينافي قولهم - في تقسيم الجوهر إلى العقل، والنفس، والهوى، والصورة الجسميّة، والجسم - بكون الصورة الجسميّة والنفس نوعين من الجوهر، ولأنّ كون الشيء نوعاً من مقولة اندراجها ودخوله تحتها، ومن المعلوم أنّ الصورة الجسميّة هي فصل الجسم مأخوذاً بشرط لا؛ ففي كونها نوعاً من الجوهر، دخول الفصل الجوهري تحت جنس

شود، و مثلاً گفته شود: «هر ناطقی حیوان است»، و «بعضی از حیوان ناطق است»؛ زیرا همان طور که پیش از این اشاره شد، این حمل حملی شایع است که میان عرض عام و عرض خاص برقرار می گردد، و آنچه را ما نفسی کردیم حمل اولی است. فی المثل جوهر بر فصل هایی که مقسم آن هستند، صدق می کند و بر آنها حمل می شود، بی آن که آن فصول در جوهر مندرج شوند، و جوهر جزء ماهیات آنها باشد.

یک اعتراض

ممکن است بر مطلب یادشده خرده گرفته شود که: حکما در آن جا که جوهر را به پنج نوع تقسیم می کنند - عقل، نفس، هیولا، صورت جسمی و جسم - صورت جسمی و نفس را دو نوع از انواع پنج گانه جوهر به شمار می آورند؛ و این با مطلب یادشده، که فصلی نوع در جنس آن نوع مندرج نیست، منافات دارد.

توضیح این که: اگر شیئی نوعی از یک مقوله باشد، مندرج در آن مقوله و داخل در آن مقوله خواهد بود، [و چون حکما گفته اند: صورت جسمی نوعی از جوهر است، باید صورت جسمی مندرج در مقوله جوهر باشد]. و از طرفی، می دانیم که صورت جسمی همان فصلی جسم است که «بشرطاً» اعتبار شده است. پس اگر صورت جسمی نوعی از جوهر باشد، لازم است که فصلی ماهیت جوهری

الجوهر، وأخذ الجوهر في حذّه.

ونظیر البیان جاری فی عذّهم النفس نوعاً من الجوهر. علی آنّهم یبّینوا بالبرهان أنّ النفس الإنسانیة جوهر مجرد باقی بعد مفارقة البدن؛ والنفس الناطقة صورة الإنسان، وهي بعینها مأخوذة لابشرط، فصل للماهیة الإنسانیة.

قلت: یختلف حکم المفاهیم باختلاف الاعتبار العقلي الذي یطرؤها، وقد تقدّم فی بحث الوجود لنفسه ولغیره أنّ الوجود فی نفسه هو الذي تتزع عنه ماهیة الشیء؛ وأما اعتبار وجوده لشیء، فلا تتزع عنه ماهیة، وإن كان وجوده لغیره عین وجوده فی

مندرج در جنس جوهر بوده و جوهر در حدّ آن اخذ شده باشد.

همین سخن نسبت به نفس و این که حکماً آن را نوعی از جوهر به شمار آورده‌اند نیز جاری می‌شود.

[در باره نفس اشکال را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان بیان کرد، و آن این که:] حکماً با برهان به اثبات رسانده‌اند که نفس انسانی یک جوهر مجرد است که پس از جدا شدن از بدن باقی می‌ماند. [پس نفس انسانی، برخلاف سایر صورت‌ها که با از بین رفتن ماده زایل می‌گردند، پس از متلاشی شدن بدن همچنان باقی می‌ماند، و در نتیجه یک ماهیت تام خواهد بود و جنس و فصل می‌خواهد، و جنس آن همان جوهر می‌باشد. پس نفس ناطقه مندرج در مقوله جوهر است.] و از طرفی، نفس ناطقه صورت انسان است، و همین نفس ناطقه اگر «لابشرط» اعتبار شود، فصل ماهیت انسانی خواهد بود. [پس چگونه می‌توان گفت: فصل جوهر، مندرج در مقوله جوهر نیست.]

پاسخ به اعتراض یادشده

در پاسخ به اعتراض فوق می‌گوییم: حکم مفاهیم به واسطه اعتبارات عقلي گوناگونی که بر آنها عارض می‌گردد، مختلف می‌شود؛ و در بحث «وجود لنفسه و لغیره» گذشت که ماهیت شیء تنها از وجود فی نفسه آن انتزاع می‌شود، نه از وجود

نفسه. والفصل مفهوم مضاف إلى الجنس، حیثیّه أنّه ممیّز ذاتیّ للنوع، وجوده للجنس، فلا ماهیّة له من حیث أنّه فصل. وهذا معنى قولهم: إن لازم كون الجنس عرضاً عاماً للفصل والفصل خاصّة له، أن ليست فصول الجواهر جواهر، بمعنى كونها مندرجّة تحت معنى الجوهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهیّتها.

وأما الصورة، من حیث إنّها صورة مقوّمه للمادّة، فحیث كانت بشرط لا بالنسبة إلى المادّة لم یکن بینهما حمل أوّلی، فلا اندراج لها تحت الجنس، وإلا كانت نوعاً

لغیره آن، اگرچه این دو یکی هستند و وجود فی نفسۀ شیء همان وجود لغیره آن است.

و از طرفی فصل یک مفهوم مضاف به جنس است، و حیثیتش آن است که ممیّز ذاتی نوع بوده و وجودش برای جنس می باشد. بنابراین، شیء از آن جهت که فصل است، ماهیتی ندارد. و همین است معنای این سخن حکما که: «لازمة عرض عام بودن جنس برای فصل، و عرض خاص بودن فصل برای جنس آن است که فصول جواهر جوهر نباشند، یعنی مندرج در معنای جوهر نباشند، آن گونه که انواع در اجناسشان مندرج اند، بلکه اندراجشان در جوهر همچون اندراج ملزومات در لوازمی است که آن لوازم جزء ماهیت ملزوماتشان نمی باشند.

[حاصل آن که: مفهوم فصل یک مفهوم ناعتی است و حیثیتش آن است که ممیّز ذاتی نوع می باشد، و از این روی یک ماهیت نامی ندارد تا نوعی از جوهر به شمار آید، و جوهر در حدّ آن اخذ شود، و به حمل اوّلی بر آن حمل گردد.]

اما صورت [دارای اعتبارات گوناگونی است، و هر اعتباری حکم خاصی دارد، که شرح آن چنین است: صورت] از آن جهت که صورت مقوم ماده است، نسبت به ماده «بشرط لا» می باشد، و لذا میان آنها حمل اوّلی برقرار نمی شود؛ و در نتیجه صورت، از این جهت، تحت جنس، [که همان ماده لا بشرط است]، مندرج نمی باشد؛ چرا که اگر مندرج تحت جنس باشد، نوع خواهد بود و میان آن و جنس

بینها و بین الجنس عینّه و حمل اولی، هذا خلف؛ وإن كان بينها و بین المادّة حمل شائع بناءً علی التركيب الاتحاديّ بین المادّة والصورة.

نعم لما كانت الصورة تمام ماهیة النوع، كما عرّفوها بأنّها ما به الشيء هو هو بالفعل، كانت فصول الجواهر جواهر؛ لأنّها عین حقیقة النوع و فعلیّته؛ لکن لا يستوجب ذلك دخولها تحت جنس الجوهر، بحيث یكون الجوهر مأخوذاً فی حدّها، بینه و بینها حمل اولی.

فتبیّن بما تقدّم: أنّ الفصول بما أنّها فصول، بسائط، غیر مرکّبة من الجنس والفصل، ممخّضة فی أنّها ممیّزات ذاتیّة؛ وكذلك الصور المادّیّة - التي هي في ذاتها مادّیّة موجودة للمادّة - بسائط فی الخارج، غیر مرکّبة من المادّة والصورة؛ و بسائط فی العقل، غیر مرکّبة من الجنس والفصل؛ و الاّ كانت الواحدة منها أنواعاً متسلسلة، كما

عینیت و حمل اولی برقرار خواهد شد. و این برخلاف فرض است. و صورت از آن جهت که ترکیب اتحادی با ماده دارد، به حمل شایع بر ماده حمل می شود، و ماده نیز به حمل شایع بر آن حمل می گردد.

[حیثیت سوم صورت آن است که صورت تمام ماهیت نوع است. حضرت علامه با اشاره به این حیثیت صورت می فرمایند:] آری، صورت چون تمام ماهیت نوع است - چنان که در تعریف آن گفته اند: «صورت چیزی است که شئیت شیء به آن است» - از این روی فصل جوهر جوهر می باشد، چرا که عین حقیقت نوع و فعلیت آن است. اما این موجب نمی گردد که صورت داخل در جنس جوهر باشد به گونه ای که جوهر در حدّ آن اخذ شود و حمل اولی میان آنها برقرار گردد.

از آن چه گذشت روشن می شود که فصل از آن جهت که فصل است مرکب از جنس و فصل نیست، بلکه بسیط می باشد، و تنها حیثیتش آن است که ممیز ذاتی نوع است. همچنین صورت های مادی که وجودشان متعلّق به ماده و برای ماده است، نه در خارج مرکب از ماده و صورت اند، و نه در ذهن مرکب از جنس و فصل؛ بلکه هم در خارج بسیط اند و هم در ذهن، چرا که اگر مرکب باشند، هریک از آنها

تقدّم الإشارة إليها.

وأمّا النفس المجردة، فهي باعتبار أنّها فصل للنوع، حيثيّتها حيثيّة الوجود الناعتي، وقد عرفت أن لا ماهيّة للوجود الناعتي. وأمّا من حيث تجرّدها في ذاتها، فإنّ تجرّدها مصحّح وجودها لنفسها، كما أنّها موجودة في نفسها؛ وهي تمام حقيقة النوع، فيصدق عليها الجوهر، فتكون هي النوع الجوهری الذي كانت جزءاً صورياً له، وليست بصورة؛ ولا ينافيه كون وجودها للمادّة أيضاً، فإنّ هذا التعلّق إنّما هو في مقام الفعل دون الذات، فهي مادّيّة في فعلها لا في ذاتها.

هذا على القول بكون النفس المجردة روحانيّة الحدوث والبقاء، كما عليه المشاؤون. وأمّا على القول بكونها جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، فهي تتجرّد في ذاتها أولاً، وهي بعد متعلّقة بالمادّة فعلاً، ثمّ تتجرّد عنها في فعلها أيضاً بمفارقة البدن.

دربردارنده انواع بی شماری خواهند بود، چنان که پیش از این اشاره شد.

[تا این جا سخن بر سر صورت جسمی بود،] اما نفس مجرد، از آن جهت که فصل برای نوع است، حیثیتش حیثیت وجود ناعتی است، و همان طور که دانستید، وجود ناعتی ماهیت ندارد، [پس نفس مجرد از این جهت ماهیتی ندارد و مندرج تحت جنسی نیست]؛ اما از آن جهت که ذاتاً مجرد است، تجرّدش مصحّح وجود لنفسه آن می باشد، همان گونه که وجودش فی نفسه نیز هست. و از طرفی نفس مجرد تمام حقیقت نوع است، پس جوهر بر آن صدق می کند، و در نتیجه نفس مجرد همان نوع جوهری ای خواهد بود که جزء صوری برای آن به شمار می رفت، و دیگر صورت برای آن نخواهد بود؛ و این منافاتی با آن ندارد که وجود نفس مجرد متعلق به ماده نیز باشد، زیرا این تعلق فقط در مقام فعل است، نه در مقام ذات؛ و نفس در فعلش مادی است نه در ذاتش.

این در صورتی است که بگوییم «نفس مجرد در حدوث و بقائش روحانی است». آن طور که مشائیین می گویند. اما بنا بر این که نفس مجرد در حدوث جسمانی و در بقا روحانی باشد، نفس ابتدا ذاتاً مجرد می گردد، در حالی که هنوز در مقام فعل تعلق به ماده دارد، آن گاه با جدا شدن از بدن در مقام فعل نیز از ماده مجرد می گردد.

الفصل السابع

في بعض أحكام النوع

النوع هو الماهية التامة التي لها في الوجود آثار خاصة. وينقسم إلى مالا يتوقف في ترتب آثاره عليه إلا على الوجود الخارجي الذي يشخصه فرداً، كالإنسان مثلاً؛ ويسمى النوع الحقيقي؛ وإلى ما يتوقف في ترتب آثاره عليه على لحوق فصل أو فصول به، فيكون جنساً بالنسبة إلى أنواع دونه، وإن كان نوعاً بالنظر إلى تمام ماهيته،

فصل هفتم

برخی از احکام نوع

تعريف نوع: نوع ماهيت نامی است که اگر در خارج موجود گردد آثار ویژه‌ای بر آن مترتب می‌گردد. [نوع به دو قسم منقسم می‌شود: نوع حقیقی و نوع اضافی].

نوع حقیقی: برخی از ماهیات تام به گونه‌ای هستند که برای آن‌که آثار بر آنها مترتب گردد کافی است فردی از آنها در خارج موجود شود، [و نیاز به انضمام فصل دیگری به آنها نیست] مانند انسان. چنین ماهیتی را نوع حقیقی می‌نامند.

نوع اضافی: برخی از ماهیات تام به گونه‌ای هستند که ترتب آثار بر آنها منوط به آن است که فصل یا فصولی به آنها ملحق شود. چنین ماهیتی از آن جهت که انواعی زیر آن قرار دارد، جنس می‌باشد؛ و از آن جهت که یک ماهیت تام است [و «بشرط لا» اعتبار شده است] نوع می‌باشد؛ مانند انواع عالی و متوسط. مثلاً «جسم» [اگر «بشرط لا» و به عنوان یک ماهیت تام در نظر گرفته شود] نوع عالی جوهر است؛ و [اگر «لا بشرط» و در مقایسه با انواعی که تحت آن مندرج است، لحاظ شود] جنس

کالأنواع العالیة والمتوسطة: كالجسم الذي هو نوع من الجوهر عالٍ، ثم هو جنس للأنواع النباتية والجمادية؛ والحيوان الذي هو نوع متوسط من الجوهر، وجنس للإنسان وسائر الأنواع الحيوانية؛ ويسمى النوع الإضافي.

ثم إن الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، هو وجود النوع؛ لأن الحمل بين كل منها وبين النوع حمل أولي، والنوع موجود بوجود واحد. وأما في الذهن، فبينها تغاير بالإبهام والتحصيل؛ ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضياً للآخر، كما تقدم.

ومن هنا ما ذكروا أنه لا بد في المركبات الحقيقية - وهي الأنواع المادية - أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض، حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة؛ وقد

برای انواع نباتی و جمادی خواهد بود. همچنین «حیوان» [اگر «بشرط لا» و به عنوان یک ماهیت تام اعتبار شود] نوع متوسط جوهر است، و [اگر «لا بشرط» لحاظ گردد] جنس برای انسان و دیگر انواع حیوانی خواهد بود. چنین ماهیتی را نوع اضافی می‌نامند.

اجزای نوع در خارج با یک وجود موجود می‌شوند

همه اجزای ماهیت نوعی [اجناس و فصول] با یک وجود، که همان وجود نوع است، موجود می‌شوند؛ زیرا حمل میان هر یک از آنها و نوع حمل اولی است؛ و از طرفی نوع با یک وجود در خارج موجود می‌شود، [پس جنس و فصل نیز که با نوع اتحاد مفهوم می‌دارند، با یک وجود در خارج موجود می‌شوند.] اما در ذهن، جنس و فصل مغایر یکدیگرند، زیرا جنس مفهومی مبهم است و فصل یک مفهوم متحصّل می‌باشد، [و حیثیت ابهام غیر از حیثیت تحصيل است]؛ و از این روی هر یک از جنس و فصل نسبت به دیگری «عرضی» می‌باشند، چنان‌که گذشت.

و از این جاست که حکما گفته‌اند: باید میان اجزای مرکب‌های حقیقی، که همان انواع مادی هستند، نیاز و وابستگی بوده، و برخی از آنها محتاج به برخی دیگر

عدّوا المسألة ضروریّة.

ویمتاز المركّب الحقیقی من غیره بالوحدة الحقیقیّة؛ وذلك بأن یحصل من تألف الأجزاء أمر آخر وراءها، له أثر جدید خاصّ وراء آثار الأجزاء؛ لا مثل المركّبات الاعتباریّة، التي لا أثر لها وراء آثار الأجزاء، كالعسکر المركّب من أفراد، والبيت المركّب من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا یترجّح القول بأنّ التریکب بین المادّة والصورة ترکیب اتّحادی، لا

باشند، تا آن اجزاء باهم مرتبط و متحد گردند و به صورت یک حقیقت واحد درآیند. فلاسفه این مسأله را بدهی [و بی‌نیاز از دلیل] به شمار آورده‌اند.

فرق میان مرکب حقیقی و مرکب اعتباری

[در مرکب حقیقی وحدت، وحدت حقیقی است؛ اما در مرکب اعتباری وحدت، اعتباری می‌باشد. بنابراین] مرکب حقیقی به واسطه «وحدت حقیقی» از دیگر مرکبات متمایز می‌شود. مقصود از «وحدت حقیقی» آن است که از ترکیب اجزا [و انضمام آنها به یکدیگر] شیء دیگری به وجود آید با اثری جدید و خاص غیر از آثار آن اجزا. [برای ترکیب حقیقی می‌توان به ترکیبات شیمیایی مثال زد. مثلاً ترکیب آب از هیدروژن و اکسیژن یک ترکیب حقیقی است، زیرا وقتی این دو عنصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند، پدیده‌ای تازه با آثاری جدید به وجود می‌آید، آثاری که غیر از آثار اکسیژن و هیدروژن می‌باشد.]

اما مرکبات اعتباری اثری غیر از آثار اجزایشان ندارند، [و درواقع اثری که بر مرکب اعتباری بار می‌شود چیزی جز مجموع آثار اجزا نیست.] مانند لشکر که مرکب از افراد است، و خانه که مرکب از آجر، گچ و غیر آن است.

و از این جا [یعنی از آن جا که اجزای ماهیت با یک وجود موجود می‌شوند، و ترکیب میان آنها ترکیب حقیقی است، و یک وحدت حقیقی میان آنها برقرار می‌باشد، و برخی از این اجزاء نیازمند برخی دیگر می‌باشد،] قول به این که ترکیب

انضمامی، كما سیأتی إن شاء الله.

ثم إن الماهیات النوعیة، منها ما هو كثير الأفراد، كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة، كالعنصر وكالإنسان؛ ومنها ما هو منحصر في فرد، كالنوع المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، وهو العقل؛ وذلك أن الكثرة إما أن تكون تمام ذات الماهية النوعية، أو بعضها، أو خارجة عنها، لازمة، أو مفارقة؛ وعلى التقادير الثلاثة الأول يمتنع أن يتحقق لها فرد؛

میان ماده و صورت، ترکیب اتحادی است نه انضمامی، در نظر رجحان می یابد. بحث بیشتر در این باره به آینده موکول می شود.

هریک از انواع مجرد منحصر در یک فردند

ماهیات نوعی بر دو دسته اند:

۱. ماهیاتی که دارای افراد متعددی هستند، مانند انواعی که به نحوی به ماده تعلق دارند؛ مانند عنصر و مانند انسان. [صورت های منطبق در ماده، و نفس که در مقام فعل به ماده تعلق دارد، و همچنین اعراضی که در ماده متحقق می شوند، در این گروه قرار دارند.]

۲. ماهیاتی که تنها یک فرد دارند، مانند عقل که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد می باشد [و هیچ تعلقی به ماده ندارد]. دلیل بر این مدعا [که نوع مجرد از ماده، منحصر در فرد می باشد و هرگز نمی تواند افراد متعدد و متکثری داشته باشد] آن است که کثرت [وقتی در نوعی تحقق می یابد، درباره منشأ و خاستگاه آن چهار احتمال وجود دارد؛ زیرا کثرت] یا تمام ذات ماهیت نوعی است و یا جزء ذات آن است و یا عرض لازم آن می باشد و یا عرض مفارق آن است.

[سه احتمال نخست باطل و غیر قابل قبول است، زیرا] اگر کثرت تمام ذات یک ماهیت، و یا بعض آن و یا عرض لازم آن باشد، محال است «فردی» از آن ماهیت تحقق یابد، به دلیل آن که هر چه را به عنوان «فرد» برای آن ماهیت فرض کنیم باید کثیر باشد، [چرا که فرد ماهیتی است که کثرت یا ذاتی آن است و یا لازمه ذات آن

إذ كل ما فرض فرداً لها وجب كونه كثيراً، وكل كثير مؤلف من آحاد، وكل واحد مفروض يجب أن يكون كثيراً، وكل كثير فإنه مؤلف من آحاد، وهكذا، فيذهب الأمر إلى غير النهاية ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقق الواحد، فلا يتحقق لها فرد، وقد فرض كثير الأفراد، هذا خلف.

وعلى التقدير الرابع، كانت الكثرة بعرض مفارق يعرض النوع، تتحقق بانضمامه إليه وعدم انضمامه الكثرة؛ وكل عرض مفارق يتوقف عروضه على سبق إمكان

می‌باشد؛ و از طرفی هر کثیری از چند واحد تشکیل می‌شود، پس آنچه را به عنوان فرد برای ماهیت موردنظر فرض کرده‌ایم خودش کثیر و متشکل از چند واحد می‌باشد؛ و هر واحد مفروضی نیز باید کثیر باشد، [زیرا فرد ماهیتی است که کثرت یا ذاتی آن است و یا لازمه ذات آن] و آن کثیر نیز از چند واحد تشکیل می‌گردد و... و این سلسله تا بی نهایت ادامه می‌یابد و هرگز به «واحد» نمی‌رسد. پس «واحد» تحقق نخواهد یافت، و در نتیجه «فرد» برای آن ماهیت به وجود نمی‌آید، در حالی که آن ماهیت بنابر فرض «افراد متعددی» دارد، این خلاف فرض است. [حاصل آن‌که اگر کثرت تمام ذات یا جزء ذات و یا لازمه ذات یک ماهیت باشد، آن ماهیت ممتنع الوجود خواهد بود، زیرا وجود ماهیت به واسطه وجود فردش می‌باشد، و چنین ماهیتی هرگز نمی‌تواند «فرد» داشته باشد.]

و بنابر احتمال چهارم، کثرت به واسطه عرض مفارقی که عارض بر نوع می‌شود، خواهد بود، عرضی که در اثر ضمیمه شدن و ضمیمه نشدنش به نوع، آن را متکثر می‌کند. و از طرفی عروض هر عرض مفارقی منوط بر امکان سابقی است که ماده آن را حمل می‌کند، [زیرا شیء ابتدا باید استعداد و آمادگی برای پذیرش یک عرض را پیدا کند، تا آن عرض بتواند در او تحقق یابد و بر او عارض گردد؛ و استعداد نیاز به ماده‌ای دارد که در آن حلول کند، پس اگر بگوییم: تحقق کثرت در نوع به واسطه عرض مفارق است، که حق هم همین است،] آن نوع ضرورتاً مادی خواهد بود؛

برخی از احکام نوع □ ۳۶۱

حامله المادّة، فيكون النوع مادّيّاً بالضرورة؛ فكلّ نوع كثير الأفراد، فهو مادّيّ؛
وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ نوع مجرد، فهو منحصر في فرد، وهو المطلوب.

در نتیجه هر نوعی که دارای افراد کثیر است، مادی می‌باشد؛ و عکس نقیض این قضیه
آن است که «هر نوع مجردی منحصر در فرد می‌باشد»، و این همان نتیجه مطلوب
است.

مرحله ششم

مقولات دهگانه

اجناس عالی ای که ماهیات با تحلیل به آنها متهی می گردند.

مشمول بر بیست و یک فصل

المرحلة السادسة
في المقولات العشر
وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي الماهيات بالتحليل
وفيها واحد وعشرون فصلاً
الفصل الأول
في المقولات وعددها

لا ريب أن للموجود الممكن ماهية، هي ذاته التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم، وهي ما يقال في جواب ما هو؛ وأن في هذه الماهيات مشتركات و

فصل اول
مقولات و شمار آنها

بی شک موجود ممکن دارای ماهیت است - ماهیت شیء همان ذات اوست که نسبتش به وجود و عدم یکسان می باشد، و اگر از «چیستی» شیء پرسش شود در پاسخ به آن پرسش آورده می شود - و نیز تردیدی نیست که ماهیات دارای مشترکات و مختصات هستند و این مشترکات و مختصات همان اجناس و فصول آنها را تشکیل می دهند. و نیز روشن است که برخی از اجناس اعم و برخی دیگر اخص می باشند، یعنی اجناس گاهی بر یکدیگر مترتب می شوند، و سلسله ای را تشکیل می دهند که از جنس اخص به سوی جنس اعم بالا می رود، [مانند حیوان که جنس انسان است، و خودش مندرج در جنس نامی است و آن هم مندرج در جنس جسم است و...] اما این سلسله [تا بی نهایت ادامه نمی یابد و] به ناچار به جنسی خواهد رسید که بالاتر از آن جنسی نیست، [برای اثبات این مدعا دو دلیل می توان اقامه کرد:]

مختصات، أعني الأجناس والفصول؛ وأن في الأجناس ما هو أعم وما هو أخص، أي: إنها قد تترتب متصاعدة من أخص إلى أعم؛ فلا محالة تنتهي السلسلة إلى جنس لا جنس فوقها؛ لاستحالة ذهابها إلى غير النهاية، المستلزم لتركب ذات الممكن من أجزاء غير متناهية، فلا يمكن تعقل شيء من هذه الماهيات بتمام ذاتياتها؛ على أن هذه الأجناس باعتبار أخذها بشرط لا مواد خارجية أو عقلية، والمادة من علل القوام، وهي متناهية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فتحصل أن هناك أجناساً عالية ليس فوقها جنس، وهي المسماة بالمقولات.

دلیل نخصت: محال است سلسله اجناس ماهيات تا بی نهایت پیش برود، زیرا لازم است آن است که ذات ممکن از بی نهایت جزء ترکیب یافته باشد، و در این صورت تعقل هیچ یک از آن ماهیات [به طور کامل و صحیح و همراه] با درک تمام ذاتیات آنها ممکن نخواهد بود، [چرا که درک صحیح یک ماهیت در صورتی است که همه اجناس و فصول آن درک شوند، و ذهن از درک اجناس غیر متناهی ناتوان است. و این لازم غیر قابل التزام است.]

دلیل دوم: این اجناس اگر «بشرطاً» اعتبار شوند، مواد خارجی و یا عقلی خواهند بود. [اگر ماهیت مورد نظر، در خارج، مرکب از ماده و صورت باشد، جنس آن از ماده خارجی اخذ می شود؛ و اگر در خارج بسیط باشد، جنس آن از ماده عقلی گرفته می شود]. و از طرفی ماده از جمله علل قوام شیء است. [در بحث علت و معلول^۱ خواهد آمد که علت به علت داخلی و خارجی منقسم می گردد. علت داخلی همان ماده و صورت شیء اند و به آن علل قوام نیز می گویند؛ و علت خارجی عبارتند از فاعل شیء و غایت آن] و علل قوام شیء همان گونه که به خواست خدای متعال خواهد آمد، متناهی هستند. [بنابراین، سلسله اجناس شیء نیز باید متناهی باشند.]

نتیجه ای که از این بحث به دست می آید آن است که در میان اجناس، اجناس

ومن هنا يظهر:

أولاً: أنَّ المقولات بسائط، غير مركبة من جنس و فصل، وإلا كان هناك جنس أعلى منها، هذا خلف.

وثانياً: أنَّها متباينة بتمام ذواتها البسيطة؛ وإلا كان بينها مشترك ذاتي، وهو الجنس، فكان فوقها جنس؛ هذا خلف.

وثالثاً: أنَّ الماهية الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة، فلا يكون شيء واحد جوهرًا و كمًّا معاً، ولا كمًّا وكيفاً معاً، وهكذا. ويتفرع عليه أنَّ كل معنى يوجد

عالی ای یافت می شوند که بالاتر از آنها جنسی نیست. این اجناس، مقوله نامیده می شوند. [مقول] در اصطلاح منطقی و فلسفه به معنای «محمول» است، و این اجناس عالی از این رو «مقوله» نامیده شده اند که به حمل ذاتی بر اشیا حمل می شوند، اما چیزی بر آنها به حمل ذاتی حمل نمی شود.

چند نکته

از آن چه گذشت چند نکته روشن می شود:

۱. مقولات مرکب از جنس و فصل نیستند، بلکه بسیط می باشند؛ چرا که اگر مرکب باشند باید جنسی که عالی تر از آنهاست، وجود داشته باشد؛ [در حالی که بنابر فرض جنسی بالاتر از مقولات و فوق آنها نیست]. این خلاف فرض است.
۲. مقولات کاملاً از یکدیگر متباین اند و تمایزشان به تمام ذات بسیطشان است، چرا که اگر تمایزشان به جزء ذاتشان باشد، [باید در جزء دیگر ذات باهم مشترک باشند، یعنی] می بایست میان آنها «مشترک ذاتی» که همان جنس است، وجود داشته باشد، در نتیجه جنسی بالاتر از آنها وجود خواهد داشت، [در حالی که طبق فرض، جنسی بالاتر از آنها نیست]. این خلاف فرض است.

۳. ماهیت واحد نمی تواند در بیش از یک مقوله مندرج باشد، یعنی شیء واحد نمی تواند هم جوهر باشد و هم کم، و نیز نمی تواند هم کم باشد و هم کیف و... [زیرا

فی اکثر من مقولة واحدة، فهو غير داخل تحت المقولة؛ إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه، لكان مجتسماً بجنسین متباينین، أو أجناس متباينة؛ و هو محال - و مثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن جميعاً - و قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

ورابعاً: أنّ الماهیات البسيطة، كالفضول الجوهرية مثلاً، وکالتويع المفرد - إن كان -

اندراج یک ماهیت در مقوله‌ای بدین معناست که در آن ماهیت سلسله‌ای از اجناس اخذ شده است که به آن مقوله منتهی می‌گردد. حال اگر یک ماهیت مندرج در دو مقوله یا بیشتر باشد، لازمه‌اش آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است، چند ماهیت باشد. و این محال است.]

نتیجه‌ای که از این مطلب گرفته می‌شود آن است که هر معنایی که در پیش از یک مقوله یافت می‌شود، [اساساً یک معنا و مفهوم ماهوی نیست و] در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد؛ چرا که اگر در مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، مندرج باشد، دارای دو یا چند جنس متباين خواهد بود، و این محال است، [زیرا چنان‌که گفتیم مستلزم آن است که یک ماهیت چند ماهیت باشد. مثلاً «حرکت» هم در مقوله این است، هم در مقوله کیف و هم در مقوله جوهر و... یعنی هم حرکت مکانی داریم، هم حرکت کیفی داریم و هم حرکت جوهری، و این نشان می‌دهد که حرکت یک مفهوم ماهوی نیست و تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد.] همچنین مفهومی که هم بر واجب صدق می‌کند و هم بر ممکن، [مانند مفهوم شیء]، یک مفهوم ماهوی نیست؛ [زیرا] همان‌طور که پیش از این گفتیم،^۱ [واجب تعالی ماهیت ندارد و در نتیجه آن‌چه بر او حمل می‌شود از سنخ ماهیت نیست.]

۴. ماهیات بسیطه، مانند فصول جوهری، و مانند نوع مفرد [یعنی نوعی که تحت هیچ جنسی مندرج نیست، مانند نقطه] - در صورتی که چنین نوعی وجود داشته باشد - از مقولات بیرون‌اند، [و مندرج تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌باشند]. در مرحله پیشین که مربوط به احکام ماهیت بود این مطلب بیان شد.^۲ [در آن‌جا گفته شد که

خارجة عن المقولات؛ وقد تقدّم في مرحلة الماهية. وخامساً: أنّ الواجب والممتنع خارجان عن المقولات؛ إذ لا ماهية لهما، والمقولات ماهيات جنسية.

ثم إنّ جمهور المشائين على أنّ المقولات عشر؛ وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والوضع، وابن، ومتى، والجدّة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

والمعول فيما ذكروه على الاستقراء. ولم يقم برهان على أن ليس فوقها مقولة هي أعمّ من الجميع، أو أعمّ من البعض. وأمّا مفهوم الماهية، والشيء، والموجود، و أمثالها، الصادقة على العشر جميعاً، ومفهوم العرض، والهيئة، والحال، الصادقة على

فصل به طور کلی مندرج تحت جنسی که محصل آن است نمی باشد، و همه فصول ماهیات بسیط اند.

۵. واجب و ممتنع از مقولات بیرونند، (و مندرج تحت هیچ مقوله ای نمی باشند)؛ زیرا واجب و ممتنع ماهیت ندارند، در حالی که مقولات ماهیات جنسی می باشند.

تعداد مقولات

حکمای مشاء بر آنند که شمار مقولات به ده می رسد، و مقولات عبارتند از: جوهر، کم [چندی]، کیف [چگونگی]، وضع [عهد]، این [کجایی]، متى [چه گاهی]، جدّه [داشت]، اضافه، آن يفعل [کنش]، آن ینفعل [کنیدن].

اعتماد مشائین، در آنچه درباره شمار مقولات گفته اند، بر «استقراء» است، و برهانی اقامه نشده است که نشان دهد مقوله ای بالاتر از این مقولات و اعمّ از همه یا برخی از آنها وجود ندارد.

البته مفهوم ماهیت [چیستی]، شیء، موجود و مانند آن که بر همه مقولات صدق می کنند، و نیز مفهوم عرض، هیأت و حال [حلول کننده در غیر] که بر همه مقوله، یعنی همه مقولات به استثنای جوهر، منطبق می شوند، و همچنین مفهوم

التسع غیر الجوهر، والهیة النسبیة الصادقة علی السبع الأخيرة المسماة بالأعراض النسبیة، فهي مفاهیم عامة منتزعة من نحو وجودها، خارجة عن سنخ الماهیة. فماهیة الشيء هو ذاته المقول علیه فی جواب ما هو، ولا هویتة إلا للشيء الموجود؛ وشئیة الشيء موجود، فلا شئیة لما ليس بموجود؛ وعرضیة الشيء كون وجوده قائماً بالغير؛ وقرب منه كونه هیأةً وحالاً؛ ونسبیة الشيء كون وجوده فی غیره غیر خارج عن وجود الغير. فهذه مفاهیم منتزعة من نحو الوجود، محمولة علی أكثر من مقولة واحدة؛ فلیست من المقولات، كما تقدّم.

هیأت نسبی که بر هفت مقوله اخیر، که اعراض نسبی نامیده می‌شوند، حمل می‌شود، همه مفاهیم عامی هستند که از نحوه وجود اشیا انتزاع می‌شوند و از سنخ ماهیت بیرونند، [و لذا نمی‌توان آنها را به عنوان اجناس عالی‌ای که فوق مقولات ده‌گانه یاد شده می‌باشند، مطرح ساخت.]

توضیح این‌که: ماهیت شیء همان ذات شیء است که در پاسخ پرسش از «چیستی» شیء می‌آید، و تنها شیء موجود است که «هویت» دارد. و شئییت شیء موجود است. [شئییت، همان‌طور که پیش از این بیان شد،^۱ مساوق با وجود است، و حیثیتش همان حیثیت وجود می‌باشد؛ و لذا چیزی که موجود نیست «شئییتی» ندارد. و عرض بودن یک شیء بدین معناست که وجود آن شیء قائم به غیر [و برای غیر] می‌باشد. معنای هیأت بودن و حال بودن شیء نیز قریب به همین معناست. و نسبت بودن شیء بدین معناست که وجود شیء در غیر خود است و بیرون از وجود «غیر» نیست. بنابراین، مفاهیم یاد شده جملگی از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شوند، و بر چند مقوله صدق می‌کنند. پس، همان‌طور که گذشت، آنها خودشان از مقولات به شمار نمی‌روند.

و عن بعضهم أنَّ المقولات أربع، بإرجاع المقولات النسبية إلى مقولة واحدة، فهي الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة.

ویدفعه ما تقدّم: أنَّ النسبة مفهوم غير ماهويّ متزع من نحو الوجود. و لو كفی مجرد عموم المفهوم في جعله مقولة، فليردّ المقولات إلى مقولتين: الجوهر والعرض، لصدق مفهوم العرض على غير الجوهر من المقولات، بل إلى مقولة واحدة، هي الماهية، أو الشيء.

و عن شيخ الإشراق: أنَّ المقولات خمس، الجوهر، والكم، والكيف، والنسبة، والحركة.

بررسی نظریه عمر بن سهلان درباره شمار مقولات

از برخی حکما [=عمر بن سهلان الساوجی، صاحب بصائر] نقل است که: تعداد مقولات چهار تا است. او مقولات هفت گانه نسبی را [=وضع، این، متی، جده، اضافه، ان بفعل و ان بنفعل] یک مقوله دانسته، و در نتیجه مقولات نزد او عبارتند از: جوهر، کم، کیف و نسبت.

اما این نظریه باطل است؛ زیرا همان طور که گذشت، «نسبت» یک مفهوم غیر ماهوی است که از نحوه وجود انتزاع می شود. [و صرف این که یک مفهوم عام است و بر ماهیات گوناگون صدق می کند، برای مقوله قرار دادن آن کفایت نمی کند؛ زیرا] اگر عام بودن یک مفهوم برای مقوله قرار دادن آن کافی باشد، باید همه مقولات را به دو مقوله بازگرداند: مقوله جوهر و مقوله عرض؛ چرا که مفهوم عرض بر همه مقولات، به استثنای جوهر، صدق می کند. بلکه باید همه مقولات را به یک مقوله ارجاع داد، یعنی ماهیت و یا شیء، [زیرا هر یک از این دو مفهوم بر همه مقولات حمل می شوند].

بررسی نظریه شیخ اشراق درباره تعداد مقولات

و از شیخ اشراق نقل است که: شمار مقولات پنج تا است: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.

۳۷۲ □ ترجمه و شرح نهاية الحكمة / ج ۱

و يرد عليه ما يرد على سابقه، مضافاً إلى أنَّ الحركة أيضاً مفهوم متنازع من نحو الوجود، وهو الوجود السيال غير القارّ الثابت، فلا مسأغ لدخولها في المقولات.

اشکال وارد بر نظریه پیشین، بر قول شیخ اشراق نیز وارد است؛ افزون بر آن‌که: حرکت نیز [مانند نسبت، یک مفهوم ماهوی نیست، بلکه] مفهومی است که از نحوه وجود انتزاع می‌شود. حرکت عبارت است از وجود سیال [=پویا] و بی‌قرار و ناپایدار. و لذا مجوزی برای وارد ساختن آن در عداد مقولات وجود ندارد.

الفصل الثاني

في تعريف الجوهر، وأنه جنس لما تحته من الماهيات

تنقسم الماهية انقساماً أولياً، إلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها، وهي ماهية الجوهر، وإلى الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، وهي المقولات التسع العرضية. فالجوهـر: ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها. وهذا تعريف بوصف لازم للوجود، من غير أن يكون حدّاً مؤلفاً من الجنس والفصل؛ إذ لا معنى لذلك في جنس عالٍ؛ كما أن تعريف العرض بالماهية التي إذا وجدت في

فصل دوم

در تعريف جوهر و این که جوهر جنس مایات زیرینش است

تعريف رسمي جوهر و عرض

ماهیت در نخستین تقسیمش به دو قسم منقسم می‌گردد:

۱. ماهیت جوهر: و آن عبارت است از ماهیتی که اگر در خارج موجود گردد وجودش در موضوعی که بی‌نیاز از آن ماهیت باشد، نخواهد بود.
۲. مقولات نه گانه عرضی: و آن عبارت است از ماهیتی که اگر در خارج موجود گردد وجودش در موضوعی که بی‌نیاز از آن ماهیت است، خواهد بود.

بنابراین، جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که مستغنی از آن باشد، نخواهد بود. البته این تعریف، حدّ جوهر را بیان نمی‌کند و جنس و فصل آن را مشخص نمی‌سازد - زیرا [جوهر خودش جنس عالی

الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها، تعريف بوصف لازم لوجود المقولات التسع العرضية، وليس من الحد في شيء.

والتعريف تعريف جامع مانع، وإن لم يكن حذاً. فقولنا: «ماهية» يشمل عامة الماهيات، ويخرج به الواجب بالذات، حيث كان وجوداً صرفاً لا ماهية له.

وتقييد الماهية بقولنا «إذا وجدت في الخارج»، للدلالة على أن التعريف لماهية الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع؛ إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجي، لم يكن ماهية حقيقية لها آثارها الحقيقية، ويخرج بذلك الجواهر الذهنية - التي هي

است و] معنا ندارد که جنس عالی مرکب از جنس و فصل باشد - بلکه تعریف یادشده [یک تعریف رسمی است و] لازمه وجود جوهر را بیان می‌کند. همان‌گونه که تعریف عرض به «ماهیتی که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که بی‌نیاز از آن ماهیت است، خواهد بود»، یک تعریف حدی نیست، بلکه تعریف عرض است به چیزی که لازمه وجود مقولات نه گانه عرضی است.

تعریف یادشده، اگرچه حد جوهر را بیان نمی‌کند، اما هم جامع افراد است و هم مسامع اغشبار. توضیح این‌که: لفظ «ماهیت» در تعریف جوهر همه ماهیات را دربر می‌گیرد و به واسطه آن، «واجب الوجود بالذات» از تعریف جوهر بیرون می‌رود، زیرا او وجود صرف است و ماهیت ندارد.

ماهیت در تعریف جوهر مقید شده است به «اگر در خارج موجود شود» تا نشان دهد که تعریف مربوط به جوهری است که به حمل شایع جوهر می‌باشد. زیرا اگر مفهوم متلبس به وجود خارجی نگردد، [و در خارج تحقق نیابد] یک ماهیت حقیقی، که دارای آثار حقیقی‌ای می‌باشد، نخواهد بود. به واسطه این قید جوهر ذهنی، که به حمل اولی جوهر است، از تعریف بیرون می‌رود؛ [و باید هم از تعریف بیرون رود؛ زیرا ما در مقام تعریف چیزی هستیم که به حمل شایع جوهر است و آثار جوهر بر آن مترتب می‌گردد، و در یک کلمه: مندرج تحت جوهر می‌باشد. و جوهر ذهنی چنین نیست، اگرچه جوهر، به حمل اولی، بر آن صدق می‌کند؛] زیرا

جواهر بالحمل الأولی - عن التعریف؛ فإن صدق المفهوم على نفسه، حمل أولی، لا یوجب اندراج المفهوم تحت نفسه.

وتقیید الموضوع بكونه مستغنیاً عنها، للإشارة إلى تعریف الموضوع بصفته اللازمة له، وهو أن يكون قائماً بنفسه، أي موجوداً لنفسه. فالجوهر موجود لا فی موضوع، أي ليس وجوده لغيره - كالأعراض - بل لنفسه.

وأما ما قيل: إن التقیید بالاستغناء لإدخال الصور الجوهریة الحائلة فی المادة فی التعریف، فإنها وإن وجدت فی الموضوع، لكن موضوعها غیر مستغن عنها، بل

صدق کردن یک مفهوم بر خودش، به حمل اولی، موجب اندراج آن مفهوم تحت خودش نمی‌گردد. [پس جوهر ذهنی اگرچه به حمل اولی جوهر است، اما مندرج تحت جوهر نیست.]

اما مفید کردن «موضوع» به «بی‌نیاز بودن از ماهیتی که در آن حلول می‌کند»، برای اشاره به تعریف «موضوع» با بیان وصف لازم آن می‌باشد، یعنی قائم به خود بودن و موجود لنفسه بودن. [توضیح این‌که اصطلاح «موضوع» در فلسفه با اصطلاح «محل» (یعنی آنچه ماهیتی در آن حلول می‌کند) تفاوت دارد. موضوع انحصار از محل است. موضوع به محلی اطلاق می‌گردد که آن محل در وجود و تحققش به آنچه در آن حلول کرده است، نیازمند نباشد. بنابراین، ماده اولی اگرچه محل صورت جسمی است، اما موضوع آن به شمار نمی‌رود؛ زیرا ماده اولی در تحصیلش به صورت جسمی‌ای که در آن حلول می‌کند، نیازمند می‌باشد. از این‌جا دانسته می‌شود که مفید کردن «موضوع» در تعریف جوهر به «بی‌نیاز بودن...» یک قید توضیحی است و می‌توان آن را حذف کرد و در تعریف جوهر گفت: [جوهر ماهیتی است که وجودش در موضوع نیست؛ یعنی وجودش، همچون اعراض، «برای غیر» نیست، بلکه «برای خود» می‌باشد.]

برخی گفته‌اند: مفید کردن «موضوع» به «بی‌نیاز بودن...» برای آن است که تعریف مذکور شامل صورت‌های جوهری که در ماده حلول می‌کنند، نیز بشود. زیرا

مفتقر إليها.

ففيه: أنَّ الحقَّ أنَّ الصور الجوهرية ماهيات بسيطة، غير مندرجة تحت مقولة الجوهر، ولا مجنسة بجنس، كما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة الماهية.

صورت‌های جوهری اگرچه وجودشان در موضوع است، اما موضوع این صور بی‌نیاز از آنها نیست، بلکه محتاج آنها می‌باشد.

اما این سخن تمام نیست، زیرا حقیقت آن است که صورت‌های جوهری، ماهیاتی بسیط‌اند و مندرج در مقوله جوهر نمی‌باشند، [و نه تنها جوهر، جنس آنها نیست؛] بلکه، همان‌طور که پیش از این در مرحله ماهیت اشاره شد،^۱ صورت‌های جوهری اساساً هیچ جنسی ندارند.

وجود جوهر و عرض در خارج بدیهی است

وجود و تحقق این دو قسم، یعنی جوهر و عرض، در خارج فی‌الجمله بدیهی است، [اگرچه تصدیق به وجود برخی از جواهر و اعراض نیاز به دلیل و برهان دارد، و نیز در مورد جوهر بودن برخی از جواهر و عرض بودن بعضی از اعراض تشکیکاتی شده است. اما این اندازه بدیهی و غیر قابل انکار است که در خارج جوهر و عرض وجود دارد].

و اگر کسی وجود جوهر را انکار کند، [و بگوید در خارج تنها اعراض تحقق دارند و در ورای این اعراض، جوهری که قائم به خود باشد وجود ندارد] ناآگاهانه قائل به جوهر بودن اعراض گشته است؛ [یعنی یک جوهر را انکار کرده ولی با این انکار، چندین جوهر را به اثبات رسانده است. توضیح این که اگر کسی بگوید، آنچه من با حواس خود درک می‌کنم چیزی جز رنگ و بو و شکل و اندازه و وزن و اموری از این قبیل نیست، و اینها هم اعراضی شیء هستند، و در خارج هم فقط همین امور تحقق دارند، و چیزی به نام جوهر جسمانی که موضوع این عوارض باشد محسوس

ووجود القسمین - أعني الجوهر والعرض - في الخارج ضروري في الجملة، فمن أنكر وجود الجوهر فقد قال بجوهرية الأعراض من حيث لا يشعر. ومن الأعراض ما لا ريب في عرضيته، كالأعراض النسبية.

ما نیست و ما دلیلی بر وجود آن نداریم، در پاسخ به چنین کسی باید گفت: امور یادشده اگر حال در یک جوهر جسمانی نباشند خودشان جوهر خواهند بود، زیرا در این صورت ماهیاتی خواهند بود که وجودشان در موضوع نیست.^۱

و نیز برخی از اعراض اند که هیچ تردیدی در عرض بودن آنها راه ندارد، مانند اعراض نسبی؛ (و اگر چه برخی، چنان که شیخ الرئیس در شفا^۲ نقل کرده است، قائل به جوهر بودن کم و کیف شده اند، اما مجالی برای توهم جوهر بودن اعراض نسبی وجود ندارد.)

۱. ر.ک: الهیات خفیه، فصل اول از مقاله سوم.

۲. استاد مصباح در این باره می گوید:

«بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته اند که آنچه از جهان مادی، قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربه حسی، قرار می گیرد. و چیز دیگری به نام «جوهر جسمانی» قابل اثبات نیست. مثلاً هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می گیرد به وسیله چشم، رنگ و شکل آن را می بینیم و به وسیله بینی، بوی آن را استشمام می کنیم و با لمس کردن، نرمی آن را درک می کنیم و با خوردن آن، مزه اش را می چشیم اما با هیچ حسی درک نمی کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بو و مزه و مانند آنها چیز دیگری به نام جوهر سیب، وجود دارد که محل این اعراض می باشد.

در برابر ایشان باید گفت: گو این که ما حسن جوهر شناس نداریم اما با عقل خود می فهمیم که موجود خارجی یا این که حالت و صفتی بر شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت «عرض» خواهد بود، و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت، آن را «جوهر» می نامیم. پس آنچه متعلق ادراک حسی، قرار می گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن، جوهر خواهد بود. و به هر حال، از نظر عقل، چاره ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست.

(آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۴).

والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية، مقوم لها، مأخوذ في حدودها؛ لأن كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي إلى موضوع مستغن عنها، يستلزم وجود ماهية هي ذاتها موضوعة لها، مستغنية عنها، وإلا ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية، فلم تتقرر ماهية، وهو ظاهر.

دو دلیل بر جنس بودن جوهر

دلیل نخست

جوهر، جنس است برای ماهیات نوعی ای که بر آنها صدق می‌کند، و مقوم آنهاست و در حد آنها مأخوذ می‌باشد؛ زیرا نیازمند بودن ماهیات عرضی در وجود خارجیشان به موضوعی که بی‌نیاز از آنها می‌باشد، مستلزم آن است که در خارج ماهیتی وجود داشته باشد که ذاتاً موضوع برای آن اعراض بوده و بی‌نیاز از آنها باشد؛ چرا که اگر چنین موضوعی در خارج وجود نداشته باشد، سلسله نیاز تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، زیرا در این صورت هر ماهیت مفروضی ذاتاً نیازمند به ماهیت دیگری می‌باشد، و آن ماهیت نیز نیازمند به ماهیت دیگری خواهد بود و این روند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید، و تسلسل محال است. پس اگر در خارج ماهیتی که ذاتاً موضوع برای اعراض و بی‌نیاز از آنها باشد تحقق نداشته باشد، هیچ ماهیتی تحقق نخواهد یافت. و این روشن است.

[حاصل این برهان آن است که: عرض قائم به موضوع است. حال اگر موضوعی که عرض قائم به آن است خودش نیز قائم به موضوع دیگری باشد، و آن موضوع نیز قائم به موضوع سومی باشد و این سلسله ادامه یابد بدون آن که به ماهیتی برسد که حیثیت ذاتش حیثیت استغنائی از موضوع باشد، در این صورت تسلسل لازم می‌آید، و تسلسل محال است. پس به ناچار باید پذیرفت که در خارج ماهیتی وجود دارد که حیثیت ذاتش حیثیت استغنائی از موضوع است، و به دیگر سخن: بی‌نیاز بودن از موضوع ذاتی آن و پاکاشف از یک معنای ذاتی می‌باشد، و این بعینه همان جنس بودن جوهر برای ماهیاتی است که مندرج در آن می‌باشند.]^۱

وَأَمَّا مَا اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى جَنْسِيَّةِ الْجَوْهَرِ لِمَا تَحْتَهُ، مِنْ أَنْ كَوْنَ وَجُودَ الْجَوْهَرِ لَا فِي مَوْضُوعٍ، وَصِفٍ وَاحِدٍ مَشْتَرَكٍ بَيْنَ الْمَاهِيَّاتِ الْجَوْهَرِيَّةِ، حَاصِلٌ لَهَا عَلَى وَجْهِ اللَّزُومِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأُمُورِ الْخَارِجَةِ؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْجَوْهَرُ جَنْسًا لَهَا، بَلْ كَانَ لَا زَمَ وَجُودَهَا، وَهِيَ مَاهِيَّاتٌ مُتَبَايِنَةٌ بِتَمَامِ الذَّاتِ، لَزِمَ انْتِزَاعُ مَفْهُومٍ وَاحِدٍ مِنْ مَصَادِيقِ كَثِيرَةٍ مُتَبَايِنَةٍ بِمَا هِيَ كَذَلِكَ، وَهُوَ مُحَالٌ؛ فَيَبِينُ هَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ الْكَثِيرَةَ الْمُتَبَايِنَةَ، جَامِعَ مَاهَوِيٍّ وَاحِدٍ، لَا زَمَةَ الْوُجُودِيَّ كَوْنَ وَجُودَهَا لَا فِي الْمَوْضُوعِ.

ففيه: أَنَّ الوصف المذكور معنًى منتزَع من سنخ وجود هذه الماهيات الجوهرية، لا من الماهيات؛ كما أَنَّ كَوْنَ الوجود في الموضوع - وهو وصف واحد لازم

دلیل دوم

دلیل دیگری نیز برای اثبات جنس بودن جوهر برای ماهیاتی که تحت آن مندرج‌اند، اقامه شده است، و آن این‌که: «بی‌نیاز بودن وجود جوهر از موضوع» وصف واحدی است که میان همه ماهیات جوهری مشترک است و هرگز از آنها سلب نمی‌شود، و ماهیات جوهری فی‌نفسها و با قطع نظر از امور بیرون از ذاتشان به این وصف متصف می‌گردند. حال اگر جوهر جنس برای ماهیات جوهری نباشد، بلکه آن ماهیات، ماهیات متباین به تمام ذاتی باشند که وصف یادشده لازم و وجود آنها است، در این صورت لازم می‌آید که یک مفهوم از چند مصداق متباین، از آن جهت که متباینند، انتزاع شده باشد؛ و این محال است.^۱ بنابراین باید گفت که میان این ماهیات متعدد و متباین، یک جامع ماهوی تحقق دارد که لازم و وجودی آن «بی‌نیاز بودن وجود آن ماهیات از موضوع» می‌باشد.

مناقشه در دلیل دوم

[دلیل فوق هم پاسخ حلی دارد و هم پاسخ نقضی، و لذا ناتمام است.]

۱. ر.ک: بدایةالمسئد، ص ۱۶، چاپ دفتر انتشارات اسلامی. در آنجا حضرت علامه دو برهان بر امتناع انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند اقامه کرده است.

للمقولات التسع العرضية - معنى واحد متزع من سنخ وجود الأعراض جميعاً. فلو استلزم كون الوصف المتزع من الجواهر معنى واحداً، جامعاً ماهوياً واحداً في الماهيات الجوهرية، لاستلزم كون الوصف المتزع من المقولات العرضية معنى واحداً، جامعاً ماهوياً واحداً في المقولات العرضية هو جنس لها، وانتهت الماهيات إلى مقولتين، هما الجوهر والعرض.

فالمعول في إثبات جنسية الجوهر لما تحته من الماهيات، على ما تقدم، من أن

[پاسخ حلی: این برهان در صورتی تمام است که «موجود در موضوع نبودن» از خود ماهیات جوهری انتزاع شده باشد، اما] وصف مذکور معنایی است که از نحوه وجود ماهیات جوهری انتزاع می‌شود، نه از ماهیات؛ [و فقط این را نشان می‌دهد که سنخ و نحوه وجود این ماهیات یکی است، و دلالتی بر آن ندارد که این ماهیات یک جامع ماهوی مشترک دارند.]

[پاسخ نقضی: برهان مذکور به مقولات نه گانه عرضی نقض می‌شود، زیرا] «موجود در موضوع بودن»، که وصف واحدی است و لازمه مقولات نه گانه عرضی می‌باشد، معنای واحدی است که از نحوه وجود هریک از اعراض انتزاع می‌شود. حال اگر [برهان یادشده تمام باشد، یعنی] واحد بودن معنای انتزاع شده از جواهر، مستلزم تحقق یک جامع ماهوی میان ماهیات جوهری باشد، واحد بودن معنای انتزاع شده از مقولات عرضی نیز مستلزم آن خواهد بود که میان مقولات عرضی نیز یک جامع ماهوی، که جنس آنها خواهد بود، تحقق داشته باشد، و در نتیجه ماهیات به دو مقوله منتهی می‌شوند: جوهر و عرض.

بنابراین، [دلیل دوم ناقص است و] برای اثبات جنس بودن جوهر برای ماهیاتی که تحت آن مندرج‌اند، تکیه بر آن است که نیاز عرض به موضوعی^۱ که قائم به آن

۱. ناعت بودن و برای غیری بودن وجود عرض، یک معنای سلبی است و ماهیت عرضی اقتضایی نسبت به آن ندارد؛ اما وجود جوهر برای خود و قائم به نفس است نفسی که همان ماهیتش می‌باشد، و این یک معنای ایجابی است که ماهیت اقتضایی آن را دارد، از باب اقتضای شیء نسبت به لوازمش. و از طرفی معنای واحد از ماهیات متباین انتزاع نمی‌شود، و پیش از این به این مطلب

افتقار العرض إلى موضوع يقوم به، يستلزم ماهية قائمة بنفسها.
و يتفرع على ما تقدّم: أن الشيء الواحد لا يكون جوهرًا وعرضًا معاً؛ وناهيك في ذلك أن الجوهر وجوده لا في موضوع، والعرض وجوده في موضوع؛ والوصفان لا يجتمعان في شيء واحد بالبداهة.

باشد مستلزم آن است که ماهیتی که قائم به خودش می‌باشد، تحقق داشته باشد.
از آن چه گذشت به دست می‌آید که شیء واحد نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض. برای تصدیق این مطلب کافی است یادآور شویم که وجود جوهر در موضوع نیست، اما وجود عرض در موضوع می‌باشد، و این دو وصف [یعنی در موضوع نبودن و در موضوع بودن، دو صف متناقض هستند و] بالبداهه در یک شیء جمع نمی‌شوند.

الفصل الثالث في أقسام الجوهر الأوليّة

قالوا: إنّ الجوهر إمّا أن يكون في محلّ، أو لا يكون فيه؛ والكائن في المحلّ هو الصورة المادّية؛ و غير الكائن فيه إمّا أن يكون محلّاً لشيء يقوم به، أو لا يكون؛ والأوّل هو الهيولى؛ والثاني لا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من الهيولى والصورة، أو لا يكون؛ والأوّل هو الجسم؛ والثاني إمّا أن يكون ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه، أو لا

فصل سوم اقسام نخستين جوهر

طرح حکمای مشاء در تقسیم جوهر و نقد آن

حکیمان گفته‌اند: جوهر یا در محلّ است و یا در محلّ نیست. جوهری که در محلّ حلول می‌کند صورت مادی است. و جوهری که در محلّ حلول نمی‌کند یا خودش محلّ برای جوهری که قائم به آن باشد، هست و یا نیست. قسم اوّل همان هیولا است؛ و قسم دوم دو حالت دارد: یا مرکب از هیولا و صورت است و یا مرکب از آن دو نیست. در صورت اول آن جوهر جسم است؛ و در صورت دوم دو حالت دارد: یا آن جوهر به نحوی دارای علاقه انفعالی به جسم هست، [یعنی به گونه‌ای است که تغییر و تحولات و حالات گوناگون جسم به شکلی در آن تأثیر می‌گذارد، مانند روح انسان که از بدن متأثر می‌شود] و یا به هیچ نحو از جسم منفعل نمی‌گردد. قسم نخست، نفس است و قسم دوم، عقل می‌باشد. بنابراین اقسام نخستین جوهر پنج‌تاست: صورت مادی، هیولا، جسم، نفس و عقل.

يكون؛ والأول هو النفس؛ والثاني هو العقل. فأقسام الجوهر الأوثية خمسة هي: الصورة المادية، والهولي، والجسم، والنفس، والعقل. وليس التقسيم عقلياً، دائراً بين النفي والإثبات، فإن الجوهر المركب من الجوهر الحال والجوهر المحل، ليس ينحصر بحسب الاحتمال العقلي في الجسم؛ فمن الجائز أن يكون في الوجود جوهر مادي مركب من المادة و صورة غير الصورة الجسمية؛ لكنهم قصروا النوع المادي الأول في الجسم تعريلاً على استقرارهم.

نمودار انقسام جوهر براساس نظر حکمای مشا



[نسبت به تقسیم فوق دو اشکال وارد می‌شود:]

[اشکال نخست:] تقسیم یادشده یک تقسیم عقلی نیست که در آن دوران امر بین نفی و اثبات باشد؛ زیرا جوهر مرکب از جوهر حال و جوهر محل، برحسب احتمال عقلی، منحصر در جسم نیست؛ بلکه عقلاً جایز است که در جهان خارج جوهر مادی‌ای تحقق داشته باشد که از ماده و صورتی غیر از صورت جسمی ترکیب شده باشد. اما مشائین با تکیه بر استقرار نخستین نوع مادی را منحصر در جسم کرده‌اند، [یعنی چون در خارج به جوهر مادی‌ای غیر از جسم دست نیافتند، گفتند هر جوهر مادی‌ای جسم است.]

علیٰ اُنک قد عرفت اَن الصورة الجوهریة لیست مندرجۀ تحت مقولة الجوهر، و
 ان صدق علیها الجوهر صدق الخارج اللازم.
 قال فی الأسفار - بعد الإشارة إلى التقسیم المذكور: «والأجود فی هذا التقسیم اَن
 یقال: الجوهر ان کان قابلاً للأبعاد الثلاثة، فهو الجسم والأ، فإن کان جزءاً منه هو به

اشکال دوم: اشکال دیگری که بر تقسیم فوق وارد می شود آن است که در این
 تقسیم صورت جسمی و نفس دو نوع از جوهر محسوب شده اند که مندرج در جوهر
 بوده و جوهر جنس آنها می باشد، در حالی که، [همان گونه که دانستید، صورت
 جوهری،] اعم از صورت جسمی و نفس، تحت مقولة جوهر مندرج نیست، اگرچه
 جوهر بر آن صدق می کند، اما صدق جوهر بر آن، از قبیل صدق امری است که خارج
 از ذات شیء و لازمه ذات آن می باشد، [مانند صدق «امکان» بر همه ماهیات و نیز
 صدق «عرض» بر مقولات نه گانه عرضی.]

طرح صدر المتألهین در تقسیم جوهر و نقد آن

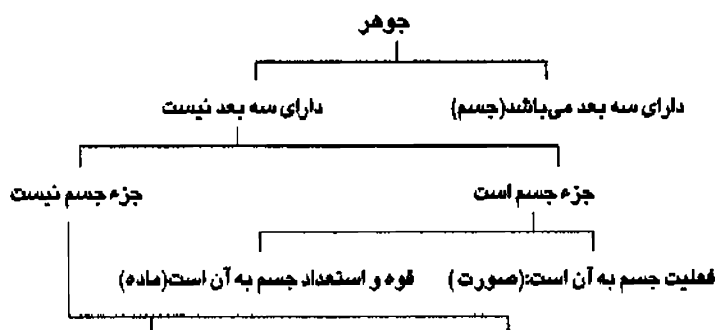
صدر المتألهین در اسفار پس از اشاره به تقسیم یادشده، می گوید:

«در تقسیم جوهر بهتر آن است که گفته شود: جوهر اگر دارای سه بُعد [=طول،
 عرض و عمق] باشد، جسم است؛ و در غیر این صورت [یا جزء جسم است، و یا جزء
 جسم نیست. پس اگر جزء جسم باشد، دو حالت دارد:] یا جزیی از جسم است که
 فعلیت بخش به جسم می باشد، خواه در جنسش [مانند صورت امتدادی] و خواه در
 نوعش [مانند صورت های عنصری، نباتی، حیوانی و غیر آن]، که در این حالت
 صورت می باشد، یا صورت امتدادی [=صورت جسمی] و یا صورت طبیعی [مانند
 صورت های عنصری]؛ و یا جزیی از جسم است که تشکیل دهنده قوه و استعداد
 جسم [برای پذیرش فعلیت های مختلف] می باشد، که در این صورت ماده می باشد.
 و اگر جزء جسم نباشد، [دو حالت دارد: یا بدون واسطه در جسم تصرف می کند و یا
 نمی کند]؛ پس اگر بدون واسطه در جسم تصرف کند، نفس می باشد، و در غیر این
 صورت عقل خواهد بود».^۱

بالفعل - سواء كان في جنسه، أو في نوعه - فصوره، إما امتدادية أو طبيعية؛ أو جزءاً هو به بالقوة، فمادة. وإن لم يكن جزءاً منه، فإن كان متصرفاً فيه بالمباشرة، فنفس؛ والأ، فعقل.

ثم قال مشيراً إلى وجه جودة هذه التقسيم: هو ذلك لما سيظهر من تضايف ما حققناه، من كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصل بها جوهر آخر كما لياً بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية، انتهى. (ج ۴، ص ۲۳۴)

نمودار اقسام جوهر براساس نظر صدرالمتألهين



بدون واسطه در جسم تصرف می کند: (نفس) بدون واسطه در جسم تصرف نمی کند: (عقل)

صدر المتألهين پس از بیان این تقسیم، نکته بهتر بودن آن [نسبت به تقسیم مشائین] را چنین بازگو می کند:

«بهتر بودن این تقسیم به خاطر مطلبی است که به زودی از لابلای تحقیقات ما آشکار می شود، و آن این که: جوهر نفسانی انسانی ماده صورت های ادراکی است و نفس به واسطه آن صورت های ادراکی جوهر کمالی بالفعل دیگری و نوع دیگری از انواع محصله می گردد که نحوه وجودشان غیر از وجود طبیعی است که انواع محصل طبیعی از آن برخوردار می باشند»^۱

وما یرد علی التقسیم السابق یرد علی هذا التقسیم أيضاً. علی أن عطف الصور الطبیعیة - وهی متأخرة عن نوعیة الجسم - علی الصورة الامتدادیة، لا یلائم کون الانقسام أولیاً.

وکیف کان، فالذی یهمنا ههنا، أن نبحت عن حقیقة الجسم وجزئیة: المادّة والصورة الجسمیة. وأما النفس، فاستیفاء البحت عنها فی علم النفس؛ وستنکشف حقیقتها بعض الانکشاف فی مرحلتی القوّة والفعل، والعاقل والمعقول. وأما العقل، فیقع الکلام فی حقیقته فی الإلهیات بالمعنی الأخص، وستنکشف بعض الانکشاف فی مرحلتی القوّة والفعل، والعاقل والمعقول، إن شاء الله تعالی.

[توضیح این که: مقتضای تقسیم پیشین که از طرف حکمای مشاء مطرح شده است، آن است که جوهری که در محلی حلول می کند منحصر در «صورت مادی» است در حالی که صور ادراکی نیز به عقیده صدرالمতألهین با آن که مجردند حال در نفس هستند.]

اشکال‌هایی که بر تقسیم پیشین وارد ساختیم بر این تقسیم نیز وارد می شود، و علاوه بر آن [اشکال دیگری نیز بر این تقسیم وارد می شود، و آن این که] عطف کردن «صور طبیعی»، که متأخر از نوعیت جسم هستند، بر «صورت امتدادی» با اولی بودن تقسیم یادشده، منافات دارد. [توضیح این که، صدرالمতألهین در مقام بیان تقسیم نخستین جوهر است، و لذا باید فقط انواع عالی جوهر را در تقسیم ذکر کند، در حالی که در تقسیم مذکور صورهای طبیعی که نوع متوسط و یا نوع سافل جوهرند نیز گنجانده شده‌اند.]

به هر حال، آنچه در این جا برای ما مهم است بحث از حقیقت جسم و دو جزء آن، یعنی ماده و صورت جسمی، است. اما بحث کامل و همه جانبه از حقیقت نفس به «علم النفس» [عروان شناسی] مربوط می شود [که ذاتش جداگانه ای است]، و در عین حال در مرحله قوه و فعل و مرحله عاقل و معقول تا حدی حقیقت آن روشن می گردد. و نیز بحث از حقیقت عقل در «الهیات به معنای اخص» [که مرحله دوازدهم این کتاب بدان اختصاص دارد] مطرح می شود و در مرحله قوه و فعل و مرحله عاقل و معقول، تا اندازه ای حقیقت آن دانسته می شود، ان شاء الله تعالی.

الفصل الرابع في ماهية الجسم

لا ريب في وجود الجسم، بمعنى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوط متقاطعة على زوايا قوائم، وإن لم تكن موجودة فيه بالفعل، كما في الكرة و الأسطوانة.

فحواشينا، التي تنتهي إليها علومنا، وإن لم يكن فيها ما ينال الموجود الجوهري، وإنما تدرك أحوال الأجسام و أوصافها العرضية، لكن أنواع التجربات تهدينا هداية

فصل چهارم ماهیت جسم

تردیدى در وجود جسم نیست؛ یعنی جوهرى که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد، به نحوى که از تقاطع آنها سه زاویه قائم تشکیل شود؛ البته ممکن است چنین خطوطى بالفعل در آن وجود نداشته باشد، مانند کره و استوانه، [اما این مختل به جسمیت شیء نیست. برای جسم بودن همین اندازه کفایت می کند که شیء در سه جهت: طول، عرض و عمق، امتداد داشته باشد، و در نتیجه بتوان سه خط عمود برهم در آن فرض کرد.]

حواس ما، که معلومات ما به آنها منتهی می شوند، اگرچه به جوهر دسترسی ندارد، و فقط احوال و اوصاف عرضی اجسام را درک می کنند، [و خلاصه اگرچه ما حس جوهر شناس نداریم و هرگز جوهر را با هیچ یک از حواس خود احساس نمی کنیم،] اما تجربه های گوناگون به طور قاطع ما را به این حقیقت رهنمون

قاطعةً إلى أن ما بين السطوح والنهايات من الأجسام مملوءة في الجملة، غير خالية عن جوهر ذي امتداد في جهاته الثلاث.

والذي يجمده الحس من هذا الجوهر الممتد في جهاته الثلاث، يجمده متصلاً واحداً، يقبل القسمة إلى أجزاء بالفعل؛ لا مجموعاً من أجزاء بالفعل، ذوات فواصل. هذا بحسب الحس؛ وأما بحسب الحقيقة، فاختلّفوا فيه على أقوال: أحدها: أنه مركّب من أجزاء ذوات أوضاع، لا تتجزئ ولا تنقسم أصلاً؛ لا خارجاً،

می شوند که فضای میان سطوح اجسام فی الجملة پر است و جوهری که دارای امتداد در جهات سه گانه است، در آن وجود دارد.

تلقی و دریافت حس از این جوهر ممتد در جهات سه گانه آن است که یک جوهر واحد و یکپارچه است که می توان آن را به چند جزء بالفعل تقسیم کرد، نه آن که مجموعه ای از اجزای بالفعل باشد که با فاصله در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. [مثلاً وقتی یک قطعه چوب را ملاحظه می کنیم، آن را یک شیء متصل و یکپارچه می یابیم که بالفعل جزیی ندارد اما می توان آن را به صورت چند قطعه کوچک تر درآورد.]

این، دریافت حس ما از اجسام است، اما [آیا در واقع نیز اشیای بیرونی اینگونه اند؟ یا آن که حواس ما در این گزارش دچار خطا گشته است؟] در این که آیا واقعاً اجسام بیرونی همان گونه اند که حواس ما درک می کنند یا نه، فرضیه های مختلفی وجود دارد.

نظریه های دانشمندان درباره حقیقت اجسام بیرونی

۱. نظریه متکلمان

جسم مرکب از اجزایی است که [اولاً:] دارای وضع هستند [یعنی موقعیت مکانی دارند و می توان به آنها اشاره حس کرد و مثلاً گفت: یکی بالاست و دیگری پائین]؛ و [ثانیاً:] هیچ گونه تقسیمی در آنها راه ندارد، نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و نه

ولا وهما، ولا عقلاً، وهي متناهية؛ وهو مذهب جمهور المتكلمين.
 الثاني: أنه مركَّب كما في القول الأول، غير أنَّ الأجزاء غير متناهية؛ ونسب إلى النظام.
 الثالث: أنه مركَّب من أجزاء بالفعل، متناهية، صغار، صلبة، لا تقبل القسمة الخارجية، لصغرها وصلابتها، ولكن تقبل القسمة الوهمية والعقلية؛ ونسب إلى ديمقراطيس.

تقسیم عقلی [یعنی نه تنها در خارج نمی توان آن ذرات را تجزیه و خرد کرد، بلکه قوه و اهمه و عاقله نیز نمی توانند اجزایی برای آن ذرات فرض کنند، مانند نقطه.] و [ثالثاً:] این اجزا محدود می باشند. این نظر اکثر متکلمان دربارهٔ جسم است.

۲. نظریه منسوب به نظام

جسم، همان گونه که در نظریه پیشین بیان شد، مرکب از اجزای بالفعل است، [اجزایی که به هیچ نحو قابل تقسیم نیستند]، لکن تعداد این اجزا، [آن گونه که در نظریه سابق بیان شد، متناهی نیست، بلکه] نامحدود می باشد. این نظریه به «نظام» نسبت داده شده است.

۳. نظریه منسوب به «ذی مقرطیس»

جسم مرکب از اجزای بالفعلی است که [اولاً:] تعدادشان متناهی و محدود است، و [ثانیاً:] ریز و سخت هستند، و [ثالثاً:] این اجزای ریز به خاطر ریز بودن و سخت بودنشان، نمی توان در خارج تجزیه کرد [و تقسیم خارجی در آنها راه ندارد] اما تقسیم وهمی و عقلی در آنها راه دارد. این قول به «ذی مقرطیس» نسبت داده شده است.

الرابع: أنه متصل واحد، كما في الحس، ويقبل القسمة إلى أجزاء متناهية؛ ونسب إلى الشهرستاني.

الخامس: أنه جوهر بسيط، هو الاتصال والامتداد الجوهری، الذي يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً، ونسب إلى أفلاطون الإلهي.

السادس: أنه مركب من جوهر وعرض، وهما: الجوهر والجسمية التعليمية التي

۴. نظرية منسوب به شهرستاني

جسم، همان‌گونه که حس درک می‌کند، یک واحد متصل و یکپارچه است، و می‌توان آن را به اجزای محدودی تقسیم نمود. این قول منسوب به شهرستاني است.

۵. نظرية منسوب به افلاطون

جسم یک جوهر بسيط است^۱ و آن عبارت است از: اتصال و امتداد جوهری ای^۲ که هر سه نوع تقسیم، یعنی تقسیم خارجی، وهمی و عقلی، در آن راه دارد، [و این تقسیم تابعی نهایت ادامه می‌یابد.] این نظریه به افلاطون الهی نسبت داده شده است.

۶. نظرية منسوب به شیخ اشراق

جسم مرکب از یک جوهر و یک عرض است، که عبارتند از جوهر و جسم تعلیمی [محجم] جسم تعلیمی همان امتداد کمی در جهات سه‌گانه است. [توضیح این‌که جسم طبیعی یک امتداد جوهری در جهات سه‌گانه است، اما این امتداد مبهم و نامعین است، و جسم تعلیمی که امتداد عرضی در جهات سه‌گانه است، بر آن امتداد مبهم عارض می‌شود و مقدار و اندازه آن را مشخص می‌سازد. مجموع آن

۱. نه مرکب از ماده و صورت.

۲. قید «جوهری» برای آن است که از کم متصل که امتداد عرضی است جدا شود.

هی امتداد کَمَوّیّ فی الجهات الثلاث؛ ونسب إلى شیخ الإشراق.
 السابع: أنّه جوهر مرکّب من جوهرین، أحدهما: المادّة التي هي قوّة كلّ فعلیّة.
 والثانی: الاتّصال الجوهريّ الذي هو صورتها. والصورة اتّصال وامتداد جوهریّ یقبل
 القسمة إلى أجزاء غیر متناهية، بمعنى لا یقف؛ فإنّ اختلاف العرضین یقسّمه، وكذا
 الآلة القطّاعة تقسّمه بالقطع؛ حتّى إذا أُعینَتْ، لصغر الجزء أو صلابته، أخذ الوهم فی
 التقسیم؛ حتّى إذا عجز عنه، لنهاية صغر الجزء، أخذ العقل فی تقسیمه على نحو کُلّیّ

امتداد جوهری و این امتداد عرضی، جسم را تشکیل می دهند. [این نظریه به شیخ
 اشراق منسوب است.

۷. نظریه ارسطو و بزرگان از حکمای مسلمان

جسم جوهری است مرکب از دو جوهر: یکی ماده که عبارت است از قوّه هر فعلیتی؛
 و دیگری اتصال جوهری که صورت آن ماده است. صورت اتصال و امتداد
 جوهری ای است که قابل تقسیم به اجزای غیر متناهی می باشد، بدین معنا که هر چه آن
 را تقسیم کنیم، اجزای به دست آمده همچنان قابل قسمت می باشند.

توضیح این که: [جسم در خارج به شکل های مختلفی تقسیم می شود، مثلاً اگر دو
 عرض مختلف بر جسم عارض شوند فی العنل یک طرف شیء سفید و طرف دیگر
 آن سیاه شود، یا یک طرف آن گرم و طرف دیگرش سرد شود، همین اختلاف
 عرض ها جسم را تقسیم می کند، و نیز به وسیله ابزار برش دهنده می توان جسم را برید
 و آن را به چند جزء تقسیم کرد،] و آن اجزای را نیز می توان به اجزای کوچک تری تقسیم
 کرد [و آن گاه که آلات و ابزار به خاطر کوچکی و یا سخت بودن جسم از تقسیم
 آن عاجز شوند، قوّه و اهمه شروع به تقسیم آن می کند،] به این صورت که آن را تصور
 می کند و نقطه ای در وسط آن فرض می کند و به این ترتیب آن را دو نیم می کند. و
 آن گاه که قوّه و اهمه نیز در اثر نهایت کوچکی جزء، از تقسیم کردن دوباره آن
 بازماند، عقل به طور کلی آن را تقسیم می کند، به این صورت که حکم می کند:

بأنه كلما قسم إلى أجزاء، كان الجزء الجديد ذا حجم، له جانب غير جانب، يقبل القسمة من غير أن تقف، فورود القسمة لا يعدم الجسم؛ وهو قول أرسطو والأساطين من حکماء الإسلام.

هذا ما بلغنا من أقوالهم في ماهية الجوهر المسمى بالجسم. وفي كل منها وجه أو وجوه من الضعف، نشير إليها بما تيسر.

أما القول الأول المنسوب إلى المتكلمين - وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تنجز أصلاً، تمر الآلة القطاعة على فواصل الأجزاء، وهي متناهية، تقبل الإشارة

هرگاه جسم به چند جزء تقسیم شود جزء به دست آمده دارای حجم می باشد، و [چون دارای حجم است] دارای دو طرف می باشد و لذا قابل قسمت می باشد، و این تقسیم به جایی منتهی نخواهد شد، چرا که جسم به واسطه تقسیم، از بین نمی رود، و اجزای به دست آمده نیز جسم خواهند بود، و از خواص جسمیت که یکی از آنها قابلیت انقسام است برخوردار می باشند، [ارسطو و بزرگان از حکمای اسلام این نظریه را برگزیده اند.

نقد و بررسی نظریات یادشده

اینها نظریاتی است که از پیشینیان، درباره ماهیت و حقیقت جوهری که جسم نامیده می شود، به دست ما رسیده است. در هریک از این اقوال یک یا چند نقطه ضعف وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود.

بررسی نظریه متکلمان

قول نخست که منسوب به متکلمان است، این بود که جسم از اجزایی تشکیل شده که به هیچ نحو قابل انقسام نیستند، و ابزار برزنده، [مانند قیچی]، از فاصله های میان آن اجزا عبور می کند، [و به این صورت جسم را تقطیع می کند]. این اجزای متناهی بوده و به آنها می توان اشاره حسی کرد. [حکما براهین متعددی برای ابطال این قول

الحسّیّة -

ففيه: أنّ الجزء المفروض إن كان ذا حجم، كان له جانب غیر جانب بالضرورة، فيجري فيه الانقسام العقليّ، وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً، لنهاية صغره؛ وإن لم يكن له حجم، امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم. وأيضاً: لنفرض جزءاً لا يتجزّأ بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن مماسة الطرفين، انقسم؛ فإنّ كلّاً من الطرفين يلقى منه غير ما يلقاه الآخر؛ وإن لم يحجز عن

که در واقع قول به «جزء لا يتجزّأ» است، اقامه کرده‌اند. در ذیل به سه برهان از آن براهین اشاره می‌شود:

برهان نخست: جزء مفروض [از دو حال بیرون نیست؛ یا دارای حجم هست و یا دارای حجم نیست.] اگر دارای حجم باشد ضرورتاً دارای دو طرف خواهد بود. [زیرا هرچه دارای حجم باشد دارای امتداد در جهات سه گانه می‌باشد، و هر شیء ممتدی، دست‌کم دو طرف مغایر از هم خواهد داشت.] و در نتیجه تقسیم عقلی در آن جاری خواهد شد، اگرچه در اثر نهایت کوچکی‌اش نتوان آن را در خارج و یا وهم تقسیم کرد. و اگر آن جزء حجمی نداشته باشد، محال است در اثر اجتماع آن با غیر خودش جسم دارای حجم پدید آید. [زیرا اگر هزاران شیء بدون امتداد در کنار هم قرار بگیرند، از آنها امتداد به وجود نمی‌آید، چنان‌که اگر هزاران نقطه کنار هم قرار گیرند، از آنها خط به وجود نمی‌آید، و اگر هزاران خط در کنار هم واقع شوند از آنها سطح به وجود نمی‌آید.]

برهان دوم: اگر فرض کنیم یک جزء غیر قابل تجزیه (=ج) میان دو جزء غیر قابل تجزیه دیگر (=الف و ب) قرار گرفته باشد، پس اگر ج [میان الف و ب فاصله اندازد و] مانع از تماس آنها با یکدیگر شود، در این صورت ج منقسم شده است. زیرا الف با یک قسمت ج تماس دارد و ب با یک قسمت دیگر آن، [و در نتیجه ج دارای دو قسمت خواهد بود.] و اگر ج مانع از تماس الف و ب نباشد، [و آن دو جزء همچنان به هم چسبیده باشند] بودن و نبودن ج میان الف و ب یکسان است، [زیرا به هر حال

مماسّتهما، استوی وجود الوسط وعدمه؛ ومثله کُلّ وسط مفروض، فلم یحجب شیء شیئاً، وهو ضروریّ البطّان.

وأيضاً، لیفرض جزء لا یتجزّی فوق جزئین کذلک، وعلى ملتقاهما؛ فإن لقی بکله أو ببعضه کُلّ کلّیهما، تجزّی، وإن لقی بکله کُلّ أحدهما فقط، فلیس علی الملتقی، وقد فرض علیه؛ وإن لقی بکله أو ببعضه من کُلّ منهما شیئاً، انقسم وانقسماً جمیعاً.

آن دو به هم چسبیده‌اند.] هر جزء دیگری را هم میان الف و ب در نظر بگیریم [ولو هزاران جزء] حکم ج را خواهد داشت، [در این‌که میان الف و ب فاصله نخواهد انداخت] و لازمه‌اش آن است که هیچ جسمی حاجب از هیچ جسم دیگری نشود، [و جسمی نتواند میان دو جسم دیگر فاصله اندازد، زیرا اجسام محسوس چیزی جز مجموعه‌ای از اجزای یاد شده نیستند.] و این بالبدهاء باطل است.

برهان سوم: اگر فرض کنیم یک جزء غیر قابل تجزیه (ج) روی دو جزء غیر قابل تجزیه دیگر (الف و ب) و بر نقطه ملاقات آنها واقع شده باشد، [در این صورت یکی از چند حالت ممکن است تحقق یابد:]

۱. همه ج با بعض آن، همه الف و ب را دربرگیرد و با همه هر دوی آنها تماس داشته باشد. در این صورت ج تجزیه شده است، [چون الف در یک طرف است و ب در طرف دیگر، و بنابر فرض، ج هم الف را فرا گرفته و هم ب را، پس ج دارای دو طرف و دو جانب خواهد بود و در نتیجه قابل انقسام می‌باشد.]

۲. همه ج فقط همه الف را یا فقط همه ب را فراگیرد و با آن تماس داشته باشد. در این صورت ج بر روی نقطه ملاقات الف و ب نخواهد بود - [زیرا اگر بر روی نقطه ملاقات آن دو باشد، باید با هر دوی آنها تماس داشته باشد] - در حالی که بنابر فرض، ج بر روی نقطه ملاقات آن دو واقع شده است. [پس این صورت برخلاف فرض است و قابل قبول نیست.]

۳. همه ج یا بعض آن با قسمتی از الف و قسمتی از ب تماس داشته باشد. در این

وقد أوردوا في بطلان الجزء الذي لا يتجزئ وجوهاً من البراهين، وهي كثيرة
مذكورة في كتبهم.

وأما القول الثاني المنسوب إلى النظام - وهو أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزئ
غير متناهية -

فیرد علیه ما یرد علی القول الأول، مضافاً إلى أن عدم تناهي الأجزاء على تقدير
كونها ذوات حجم، يوجب كون الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهي الحجم
بالضرورة، والضرورة تدفعه.

وأما القول الثالث المنسوب إلى ديمقراطيس - وهو أن الجسم مركب من أجزاء

صورت هم چ منقسم شده است [به بخشی که با الف در تماس است و بخشی که باب
در تماس می باشد] و هم الف و ب منقسم شده اند، [به بخشی که با ج تماس دارد و
بخشی که با ج تماس ندارد].

حکما برای ابطال «جزء لا يتجزئ» براهین متعددی آورده اند که در کتاب هایشان
بیان شده است.

بررسی نظریه نظام

قول دوم، که منسوب به نظام است، این بود که جسم مرکب از بی نهایت جزء غیر قابل
تجزیه است.

براهین سه گانه ای که برای ابطال قول نخست بیان شد، این قول را نیز ابطال می کند؛
افزون بر این که [برهان اول از براهین سه گانه یاد شده محذور بیشتری را متوجه این
قول می کند، زیرا] نامتناهی بودن تعداد اجزاء در صورتی که دارای حجم باشند،
بالبدهه موجب می گردد جسمی که از اجتماع آنها تکنون یافته حجم نامحدودی
داشته باشد، در حالی که اجسام دارای حجم های محدودی هستند.

بررسی نظریه ذی مقراطیس

قول سوم، که منسوب به ذی مقراطیس است، این بود که جسم مرکب از اجزای

صغار صلبة لا تتجزئ خارجاً، وإن جاز أن تتجزئ وهما وعقلاً -

ففيه: أن هذه الأجزاء لا محالة جواهر ذوات حجم، فتكون أجساماً ذوات اتصال جوهري، تتألف منها الأجسام المحسوسة. فالذي يثبت هذا القول أن ههنا أجساماً أولية هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة. على أن هذا القول لا يتبين به نفي الهیولی وإبطال تركب الجسم منها ومن الصورة الجسمیة، وسیأتي إثباتها في الفصل التالي، فیؤول إلى إثبات الصورة الجسمیة للأجسام الأولية التي هي مبادئ هذه الأجسام المحسوسة وإليها تنتهي بالتجزئة.

کوچک و سختی است که در خارج نمی‌توان آنها را تجزیه کرد، اگرچه قابل تجزیه و همی و عقلی هستند.

اشکال این نظریه آن است که: اجزای موردنظر به ناچار جوهرهای دارای حجم هستند، [زیرا قابل تجزیه و همی و عقلی می‌باشند، پس حجم دارند، و قائم به موضوع نیستند، پس جوهر می‌باشند.] بنابراین خود آن اجزا اجسامی هستند که دارای اتصال جوهری بوده و اجسام محسوس از آنها ترکیب می‌شوند. پس آنچه را این قول اثبات می‌کند آن است که در خارج اجسام اولیه‌ای وجود دارد که مبادی اجسام محسوس می‌باشند. [و به بیان دیگر: این نظریه جسم را به عنوان یک جوهر متصل و یکپارچه که در سه جهت امتداد دارد نفی نمی‌کند، بلکه می‌گوید مصداق آن جوهر متصل، اجسام محسوس، مانند میز و صندلی، نیست، بلکه مصداق آن اجزای ریزی است که از اجتماع آنها این اجسام محسوس پدید می‌آیند.]

اشکال دیگری که بر این نظریه وارد می‌شود آن است که: با این نظریه نفی هیولا و نفی ترکیب جسم از هیولا و صورت تبیین نمی‌شود؛ و در فصل آینده وجود هیولا به اثبات خواهد رسید. پس بازگشت این قول به اثبات صورت جسمی برای اجسام اولیه‌ای است که مبادی اجسام محسوس می‌باشند و این اجسام، اگر تجزیه شوند، به آنها منتهی می‌گردند.

وَأَمَّا القول الرابع المنسوب إلى الشهرستاني - وهو كون الجسم متصلاً واحداً، كما في الحس، يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية -
ففيه: أنْ لآزمه وقوف القسمة العقلية، وهو ضروريّ البطلان.
وَأَمَّا القول الخامس المنسوب إلى أفلاطون - وهو كون الجسم جوهرأً بسيطاً، وهو الاتصال الجوهریّ القابل للقسمة إلى غير النهاية -
ففيه: منع كون الجسم بسيطاً، لما سيوافيك من إثبات الهيولي للجسم.

پروسی نظریه شهرستانی

قول چهارم، که منسوب به شهرستانی است، این بود که جسم همان طور که حواس می‌یابند، یک امر متصل و یکپارچه است که آن را می‌توان به اجزای متناهی تقسیم نمود.

اشکال این نظریه آن است که لازمه‌اش متوقف‌شدن تقسیم عقلی است، و این بالضرورة باطل است. [به حکم عقل اگر یک شیء دارای حجم باشد به هر مقدار تقسیم شود، اجزای به دست آمده خودشان دارای حجم خواهند بود و از این رو همان اجزا نیز قابل تقسیم به اجزای دیگری می‌باشند، و هرگز به جزیی نخواهیم رسید که دارای حجم نباشد].

پروسی نظریه افلاطون

قول پنجم، که منسوب به افلاطون است، این بود که جسم یک جوهر بسیط است، جوهری که عین اتصال بوده و تا بی‌نهایت قابل انقسام می‌باشد.
اشکال این نظریه آن است که جسم یک جوهر بسیط نیست، زیرا در آینده به اثبات خواهیم رساند که جسم دارای هیولا می‌باشد، [و در نتیجه از دو جوهر ترکیب یافته است: هیولا و صورت].

علاوه بر آن‌که [تجربه‌های فراوان به اثبات رسانده است که اجسام محسوس که حواس ما به درک آنها نائل می‌شوند، متصل و یکپارچه نیستند، بلکه از اجزایی

علی‌ أن فی کون الاتصال الجوهریّ الذی للجسم هو ما یناله الحسّ من الأجسام المحسوسة کلاماً مبیّاتی إن شاء الله.

وأما القول السادس المنسوب إلى شیخ الإشراق - وهو کون الجسم مرکباً من جوهر و عرض، وهما الماده والجسم التعليمی الذی هو من أنواع الكم المتصل - ففیه: أولاً: أن لا معنی لتقویم العرض للجوهر، مع ما فیه من تألف ماهیة حقیقة من مقولات، وهما الجوهر والکم، والمقولات متباینة بتمام الذات.

تشکیل شده‌اند که با فاصله در کنار هم قرار گرفته‌اند، و لذا] این مطلب که اتصال جوهری‌ای که جسم دارد عبارت است از همان چیزی که حواس از اجسام محسوس درک می‌کند، قابل قبول نیست. [و به دیگر بیان: مصداق جسم، به عنوان یک جوهر متصل و یکپارچه، اشیای محسوس نیست، مانند در و دیوار، بلکه ذراتی است که این اشیاء از آنها تشکیل یافته‌اند.] و بحث آن به خواست خدا خواهد آمد.

بررسی نظریه شیخ اشراق

قول ششم، که منسوب به شیخ اشراق است، این بود که جسم مرکب از یک جوهر و یک عرض است که عبارتند از: ماده^۱ و جسم تعلیمی [هجم] که یک نوع کم متصل است.

این نظریه با دو اشکال مواجه است:

اشکال نخست: معنا ندارد که عرض مقوم جوهر باشد. [جسم یک ماهیت جوهری است و وجودش برای خود و قائم به خود می‌باشد، در حالی که وجود عرض یک وجود وابسته به جوهر و متکی به آن است، و لذا معنا ندارد عرض جزء ذات جوهر و مقوم آن باشد.] علاوه بر آن که لازمه این نظریه آن است که یک ماهیت حقیقی از دو مقوله متباین، یعنی جوهر و کم، تألیف شده باشد، در حالی که مقولات کاملاً از یکدیگر متباین می‌باشند.

۱. مقصود از ماده در کلام شیخ اشراق هیولای اولی که قوه صرف است و هیچ فعلیتی ندارد، نیست، بلکه مقصودش جوهری است که اعراض دیگر بر آن عارض می‌شوند.

وثانیاً: آن الکمّ عرض محتاج إلى الموضوع حیثما كان؛ فهذا الامتداد المقداری الذي یتعیّن به طول الجسم وعرضه وعمقه، کمّ محتاج إلى موضوع یحلّ فيه؛ ولولا أن فی موضوعه اتصالاً ما یقبل أن یوصف بالتعیّن، لم یعرضه ولم یحلّ فيه؛ فلو أخذنا مقداراً من شمعة وسوّیناها كرة، ثمّ أسطوانیاً، ثمّ مخروطاً، ثمّ مکعباً، وهكذا، وجدنا الأشکال متغیّرة متبدّلة، وللشمعة اتصال باقی محفوظ فی الأشکال المختلفة المتبدّلة، فهناک اتصالات: اتصال مبهم غیر متعیّن فی نفسه، لولاه لم یکن شمعة، واتصال وامتداد متعیّن، لو بطل لم یبطل به جسم الشمعة. والأوّل هو صورة الجسم،

اشکال دوم: [در این قول میان اتصال جوهری و حجم، که یک امتداد عرضی است. خلط شده است. توضیح این که:] کمّ عرض است و هر کجا باشد نیاز به موضوع دارد. و این امتداد مقداری که طول، عرض و عمق جسم به واسطه آن معین و مشخص می گردد، کمیت است و از این روی نیاز به موضوعی دارد که در آن حلول کند. و [موضوعی که این کمیت در آن حلول می کند باید خودش متصل باشد و در جهات سه گانه یاد شده امتداد داشته باشد؛ زیرا] اگر در موضوعش اتصالی که بتواند متصف به تعین گردد، وجود نداشته باشد این کمیت بر آن عارض نشده و در آن حلول نخواهد کرد. مثلاً اگر یک تکه موم را بگیریم و آن را به شکل گره و سپس استوانه و آن گاه مخروط و بعد مکعب و... درآوریم، شکل موم تغییر می کند، اما اتصال موم در تمام آن شکل های مختلف و گوناگون، باقی و محفوظ می ماند. پس در این جا دو اتصال وجود دارد:

۱. اتصالی که فی نفسه مبهم و نامعین است، [و این اتصال مقوم موم است به گونه ای] که اگر از موم گرفته شود، دیگر موم، موم نخواهد بود.
۲. اتصال و امتداد معین و مشخصی که اگر زایل شود، جسم موم به واسطه زوال آن، از بین نخواهد رفت.

اتصال نخست همان صورت جسم است، و اتصال دوم عرضی است که بر جسم عارض شود. و انقسام از ناحیه همین عرض بر جسم عارض می گردد، [یعنی

والثاني عرض يعرض الجسم، والانقسام يعرض الجسم من حيث عرضه هذا؛ وأما من حيث اتصّاله الذاتيّ المبهّم، فله إمكان أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة.

قال الشيخ في الشفاء: «فالجسميّة بالحقیقة صورة الاتّصال القابل لما قلناه، من فرض الأبعاد الثلاثة، وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسميّة التعليميّة؛ فإنّ هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنّه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه بأنّه مساوٍ، أو معدود به، أو عادّ له، أو مشارك، أو مباين، وإنّما ذلك له من حيث هو مقدّر ومن حيث جزء منه يعدّه، وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسميّة التي ذكرناها»، انتهى. (ص ۶۴)

وبالجملة فأخذ الامتداد الكمّي العرضيّ في ماهیة الجوهر، على ما فيه من الفساد، خلط بين الاتّصال الجوهری والامتداد العرضی الذي هو الجسم التعليمی.

این عرض اولاً و بالذات منقسم می‌شود، و جسم به تبع انقسام آن منقسم می‌گردد. و اما جسم از جهت اتصال ذاتی مبهمش، به گونه‌ای است که می‌توان در آن ابعاد سه‌گانه [صه خط که عمود برهم باشند] را فرض کرد.

شیخ الرئیس در شفا می‌گوید:

«حقیقت جسمیت عبارت است از صورت اتصال که می‌توان ابعاد سه‌گانه را در آن فرض کرد. و این معنا چیزی است غیر از مقدار و غیر از جسم تعلیمی. زیرا یک جسم از آن جهت که دارای این صورت می‌باشد اختلافی در کوچکی و بزرگی با جسم دیگر ندارد، و نیز نسبت تساوی، یا عادّ و معدود بودن، یا مشارکت و یا مابینت با جسم دیگر ندارد. یک جسم از آن جهت دارای این صفات می‌باشد که مقدار دارد، و جزئی از آن، آن را می‌شمارد. و این اعتبار غیر از اعتبار جسمیتی است که بیان کردیم»^۱.

حاصل آن‌که اعتبار امتداد کمی عرضی در ماهیت جوهر، علاوه بر آن‌که باطل است، [زیرا عرض نمی‌تواند جزء جوهر و مقوم آن باشد]، خلط میان اتصال جوهری و امتداد عرضی، یعنی جسم تعلیمی، می‌باشد.

وَأَمَّا الْقَوْلُ السَّامِعُ الْمُنْسُوبُ إِلَى أَرِسْطُو، وَهُوَ تَرْكَبُ الْجِسْمِ مِنَ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ، وَهِيَ الْإِتِّصَالُ الْجَوْهَرِيُّ، عَلَى مَا عِنْدَ الْحَسِّ، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يَفْرَضَ فِيهِ امْتِدَادَاتٌ ثَلَاثَةٌ مُتَقَاطِعَةٌ عَلَى قَوَائِمٍ، يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ؛ أَمَّا الْهَيُولَى فَسَيَجِيءُ اثْبَاتُهَا، وَأَمَّا الصُّورَةُ الْجَسْمِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْإِتِّصَالُ فَقَدْ تَقَدَّمَ تَوْضِيحُهَا -

ففيه: أَنَّ كَوْنَ الْجِسْمِ مَرْكَبًا مِنْ مَادَّةٍ وَإِتِّصَالُ جَوْهَرِيٍّ يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ إِلَى غَيْرِ الْمُنْتَهَا، لَا غَبَارَ عَلَيْهِ؛ لَكِنْ لَا حِجَّةَ تَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْجِسْمِ فِي إِتِّصَالِهِ كَمَا هُوَ عَلَيْهِ عِنْدَ الْحَسِّ، فَخَطَأُ الْحَسِّ غَيْرُ مَأْمُونٍ.

پروسی نظریه ارسطو

قول هفتم، که منسوب به ارسطو است، این بود که جسم از دو جوهر ترکیب یافته است: یکی هیولا، و دیگری صورت جسمی؛ یعنی اتصال جوهری آن گونه که حس می‌یابد؛^۱ و آن عبارت است از این که شیء به گونه‌ای باشد که بتوان سه خط عمود بر هم را در آن فرض کرد و قابل انقسام به اجزای نامحدودی باشد. اثبات هیولا به زودی خواهد آمد، و درباره صورت جسمی که همان اتصال است پیش از این توضیح داده شد.

در بررسی این نظریه باید گفت: تردیدی در این نیست که جسم مرکب از ماده و اتصال جوهری‌ای است که تابعی نهایت قابل انقسام می‌باشد، اما دلیلی وجود ندارد که نشان دهد اتصال جسم همان گونه است که حس می‌یابد، [و صرفاً به اتکای این که حس اشیایی چون میز و صندلی و امثال آن را متصل و یکپارچه درک می‌کند، نمی‌توان گفت که این اشیاء در واقع نیز متصل‌اند و از اجزای ریزتری که با فاصله در کنار هم قرار گرفته‌اند، تشکیل نشده‌اند؛ زیرا] ما ایمن از خطای حس نیستیم.

۱. به عقیده ارسطو اجسام محسوس، درحقیقت نیز متصل و یکپارچه هستند، یعنی همان گونه هستند که حس می‌یابد.

وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً - بعد تجارب دقيقة فنيّة - أن الأجسام مؤلّفة من أجزاء ذرّية لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد؛ فليطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذرّية التي هي مبادئ تكون الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا.

نعم؛ لو سلّم ما يقال: إنّ المادّة - يعنون بها الأجسام الذرّية الأولى - قابلة التبدّل إلى الطاقة وإنّها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة، كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً على الجوهر قبل الجسم، ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع. فليأتنا.

و این در حالی است که دانشمندان علوم طبیعی پس از تجربه های دقیق فنی به این نتیجه رسیده اند که اجسام از ذراتی تشکیل شده اند که فی الجمله دارای جرم هستند و فاصله میان آن ذرات چندین برابر امتداد جرم آنها است. بنابراین، باید نظریه فوق را بر آنچه این دانشمندان کشف کرده اند، منطبق ساخت؛ یعنی اجسام بسیار ریزی که منشأ پیدایش اجسام محسوس می باشند؛ و باید وجود جسم به این معنا یک اصل موضوعی برای ما باشد. [یعنی ما با اتکاء به داده های علوم تجربی می پذیریم که در خارج ذرات بسیار ریزی وجود دارند، و مصداق واقعی جسم، به عنوان یک جوهر متصل و ممتد، همان ذرات ریز هستند.]

آری، اگر نظریه ای که می گوید: «ماده - یعنی اجسام ریز نخستین - قابل تبدیل به انرژی است، و در واقع آن اجسام مجموعه متراکمی از ذرات انرژی هستند»، پذیرفته شود باید در بحث فلسفی «انرژی» را یک نوع عالی به شمار آورد و آن را پس از جوهر و پیش از جسم قرار داد، و آنگاه بحث های متفرق را به نحوی که با این چپش مناسب باشد، تنظیم کرد. دقت شود.

الفصل الخامس

في ماهية المادة وإثبات وجودها

لا ريب أن الجسم في أنه جوهر يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، أمر بالفعل، وفي أنه يمكن أن يوجد فيه كمالات آخر أولية مسمّاة بالصور النوعية التي تكمل جوهره، وكمالات ثانية من الأعراض الخارجة عن جوهره، أمر بالقوة، وحيثية الفعل غير حيثية القوة؛ لما أن الفعل لا يتم إلا بالوجدان، والقوة تلازم الفقدان.

فصل پنجم

ماهیت ماده و اثبات وجود آن

تردید نیست که جسم در این که جوهری است که می توان امتدادهای سه گانه [سه خط متقاطع عمود برهم] را در آن فرض کرد، یک امر بالفعل است؛ و در این که کمالات دیگری می تواند در آن به وجود آید، یک امر بالقوه می باشد. کمالاتی که می تواند در جسم به وجود آید دو دسته اند:

۱. کمالات اولی که صورت نوعی نامیده می شوند و مکمل جوهر جسم هستند.

۲. کمالات ثانوی که اعراض بیرون از جوهر جسم می باشند.

[از این جا دانسته می شود که جسم از دو حیثیت تشکیل یافته است؛ حیثیت فعل و حیثیت قوه.] و حیثیت فعل غیر از حیثیت قوه است. [و نمی توان آنها را به هم ارجاع داد و یک مابازای خارجی برای هر دوی آنها در نظر گرفت؛ زیرا فعل جز با «وجدان» تمام نمی شود، در حالی که قوه ملازم با «فقدان» می باشد،] و به دیگر بیان: حیثیت فعل حیثیت دارایی و واجدیت است، ولی حیثیت قوه حیثیت نذاری و

فالذي يقبل من ذاته هذه الكمالات الأولى والثانية الممكنة فيه، ويتحد بها، أمرٌ غير صورته الاتصالية التي هو بها بالفعل؛ فإن الاتصال الجوهرى - من حيث هو - اتصال جوهرى لا غير، وأما حيثية قوة الكمالات اللاحقة وإمكانها، فأمر خارج عن الاتصال المذكور، مغاير له. فللجسم - وراء اتصاله الجوهرى جزء آخر، حيثية ذاته حيثية قبول الصور والأعراض اللاحقة، وهو الجزء المسمى بالهيولى والمادة.

فنبين: أن الجسم جوهر مركب من جزئين جوهرين: المادة - التي إنشأتها قبول الصور المتعلقة نوعاً تعلقاً بالجسم، والأعراض المتعلقة بها - والصورة الجسمية. وأن المادة جوهر قابل للصور والأعراض الجسمانية. وأن الامتداد الجوهرى صورة لها.

فقدان است. شىء از آن جهت كه بالفعل است كمالاتى را دارا مى باشد، اما از آن جهت كه بالقوه است كمالاتى را ندارد ولى مى توان دارا شود.]

بنابراین، آن حیثیتی از جسم که ذاتاً کمالات اولی و ثانوی ای را که امکان تحققش در جسم هست، می پذیرد و با آنها متحد می شود چیزی است غیر از صورت اتصالی ای که فعلیت جسم به آن می باشد. چرا که اتصال جوهری، به لحاظ خودش، فقط اتصال جوهری است نه چیز دیگری؛ و حیثیت قوه و امکان کمالاتی که به جسم ملحق می شوند، امری بیرون از اتصال یادشده و مغایر با آن می باشد. در نتیجه جسم علاوه بر اتصال جوهری اش، جزء دیگری نیز دارد که حیثیت ذاتش، حیثیت قبول صورت ها و عرض هایی است که به جسم ملحق می شوند؛ و این همان جزیی است که هیولا و ماده نامیده می شود.

از آن چه گذشت روشن می شود که:

اولاً: جسم جوهری است مرکب از دو جزء جوهری: یکی صورت جسمی، و دیگری ماده ای که حیثیت وجودش قبول و پذیرش صورت هایی است که یک نحوه تعلق به جسم دارند و اعراضی که متعلق به آن صورت ها می باشند.

و ثانیاً: ماده جوهری است که صورت ها و اعراض جسمانی را قبول می کند، [و با آنها متحد می شود.]

و ثالثاً: امتداد جوهری صورت برای ماده می باشد.

لا يقال: لا ريب أن الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام يسبقها إمكان في المحل واستعداد وتهيؤ فيه لها؛ وكلما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً واشتدَّ، حتَّى إذا صار استعداداً تاماً وجد الممكن بإفاضة من الفاعل؛ فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم - أعني الاتصال الجوهری - بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً، من غير حاجة إلى استعداد وقبول جوهری ثبته جزءاً للجسم؟
على أن القبول والاستعداد مفهوم عَرَضِي قائم بالغير، فلا يصلح أن يكون حقيقة

پاسخ به چند اشکال

اشکال نخست: تردیدی در این نیست که پیش از آن که صورت‌ها و اعراض لاحق به اجسام، در اجسام پدید آیند، امکان آن صورت‌ها و اعراض، و استعداد و آمادگی برای پذیرش آنها در اجسام به وجود می‌آید؛ پدیده‌ای که امکانش در جسم به وجود آمده هرچه به وقوع و تحقق نزدیک‌تر شود، آن استعداد شدیدتر و اختصاصش بیشتر می‌گردد، و آن‌گاه که استعداد تام گردید، پدیده‌ای که امکانش در جسم بود از فاعل افاضه می‌گردد.

[به عنوان مثال: وقتی به یک جسم صورت انسانی افاضه می‌شود که در آن جسم استعداد پذیرش این صورت وجود داشته باشد، و لذا نطفه‌ای باید باشد تا بتواند این صورت را بپذیرد، و نطفه اگر به علقه تبدیل شود استعداد پذیرش صورت انسانی در آن افزوده می‌شود و تعین بیشتری پیدا می‌کند، و همچنین اگر علقه به مضغه تبدیل شود. و هرچه مضغه به مرحله پذیرش صورت انسانی نزدیک‌تر شود استعداد انسان شدن در آن افزایش می‌یابد، و آن‌گاه که این استعداد تام و کامل شد، و جسم آمادگی کامل برای پذیرش آن صورت پیدا کرد، آن صورت به او افاضه می‌شود. مستشکل پس از اذعان به همه این مطالب می‌گوید:]

چه مانعی دارد که قبول و پذیرش [صورت‌ها و اعراض] را به جسم، یعنی اتصال جوهری، اسناد دهیم [و بگوییم: جسم یک امر بسیط است و همان امر بسیط] به واسطه استعدادی که بر آن عارض می‌شود [صورت‌ها و اعراض مختلفی را

جوهریّه.

علیٰ أنّ من الضروريّ أنّ الاستعداد يبطل مع تحقّق المستعدّ له، فلو كان هناك هیولی هی استعداد وقبول جوهریّ وجزء للجسم، لبطلت بتحقیق الممكن المستعدّ

می‌پذیرد؛ بی آن‌که نیازی به استعداد و قبول جوهری، به عنوان جزئی از جسم باشد.

[حاصل آن‌که چه لزومی دارد جسم را مرکب از دو جوهر بدانیم؛ یکی صورت جسمی و دیگری هیولا، و آن‌گاه هیولا را محل استعدادهای مختلف بدانیم و قبول و پذیرش صورت‌ها و اعراض گوناگون را به آن اسناد دهیم. به چه دلیل نمی‌توان گفت: جسم یک امر بسیط است، و چیزی جز همان صورت جسمی و اتصال جوهری نیست، و همان اتصال جوهری است که محل استعداد است و استعداد، قائم به آن می‌باشد، و صورت‌ها و اعراض مختلف را می‌پذیرد.]

اشکال دوم: قبول و استعداد یک مفهوم عرضی و قائم به غیر است، و لذا صلاحیت آن را ندارد که یک حقیقت جوهری باشد.

[توضیح این‌که: به عقیده شما، هیولا جوهری است که حیثیت آن حیثیت قبول و پذیرش است. جوهری است که استعداد محض است، و این در حالی است که قبول و استعداد یک مفهوم عرضی و قائم به غیر است و صفت برای یک ذات می‌باشد، یعنی باید یک ذاتی باشد و آن ذات چیزی را قبول کند و بپذیرد، اما این‌که یک ذاتی عین قبول باشد، متصور نیست.]

اشکال سوم: روشن است که استعداد همراه با تحقّق «مستعدّله» [= آن‌چه جسم آمادگی برای پذیرش آن دارد] باطل می‌شود و از بین می‌رود. مثلاً استعداد شیرین شدن که در سبب وجود دارد، وقتی که سبب بالفعل شیرین می‌شود از بین می‌رود، زیرا قوه شیء با فعلیت همان شیء جمع نمی‌شود پس وقتی شیء بالفعل تحقّق پیدا کرد، قوه و استعدادش زایل می‌گردد. [حال اگر جوهری به نام هیولا داشته باشیم که استعداد و قبول صرف بوده و جزیی برای جسم باشد، آن جوهر

له، و بطل الجسم بطلان جزئه، و انعدم بانعدامه؛ وهو خلاف الضرورة. فإنه يقال: مغايرة الجسم - بما أنه اتصال جوهري لا غير - لكل من الصور النوعية تأييد أن يكون موضوعاً للقبول والاستعداد لها؛ بل يحتاج إلى أمر آخر لا يأتى أن يتحد مع كل الصور اللاحقة، فيكون في ذاته قابلاً لكل منها، وتكون الاستعدادات الخاصة التي تتوسط بينه وبين الصور الممكنة أنحاء تعينات القبول الذي له في ذاته. فنسبة الاستعدادات المتفرقة المتعينة إلى الاستعداد المبهم الذي للمادة في ذاتها، نسبة الأجسام التعليمية والامتدادات المقدارية - التي هي تعينات للامتداد والاتصال الجوهري - إلى الاتصال الجوهري.

ولو كان الجسم بما أنه اتصال جوهري هو الموضوع للاستعداد، والجسم من

همراه با تحقق «مستعدله» از بین می‌رود، و جسم نیز در اثر زوال جزئش از بین رفته و معدوم می‌گردد، و این برخلاف ضرورت است. [چرا که بالبداهه جسم به هنگام پذیرش یک صورت و یا عرض، و فعلیت یافتن یک قوه و استعداد در آن، از بین نمی‌رود و نابود نمی‌شود.]

پاسخ به اشکال نخست: جسم از آن جهت که یک اتصال جوهري است نه چیز دیگر، با هر یک از صورت‌های نوعی مغایرت دارد؛ و این مغایرت ایابی از آن دارد که جسم از این جهت، موضوع برای قبول و استعداد آن صورت‌ها باشد؛ بلکه نیاز به امر دیگری است که بتواند با هر یک از صورت‌های لاحق به جسم متحد شود، و ذاتش همان قبول و پذیرش هر یک از آن صورت‌ها باشد؛ و استعدادهای خاص، که واسطه میان آن جوهر و صورت‌های ممکن‌اند، تعینات مختلف همان قبولی هستند که ذات آن جوهر را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، نسبت استعدادهای متعین گوناگون به استعداد مبهمی که ماده ذاتاً دارا می‌باشد، همان نسبتی است که اجسام تعلیمی [=حجم‌ها] و امتدادهای مقداری، که تعینات امتداد و اتصال جوهري‌اند، به اتصال جوهري دارند.

و نیز جسم خودش یک امر حادث است و مسبوق به امکان می‌باشد. حال اگر

الحوادث التي يسبقها إمكان، لكان حاملاً لإمكان نفسه، فكان متقدماً على نفسه بالزمان.

وأما ما قيل: إن المفهوم من القبول معنی عَرَضِي قائم بالغير، فلا معنی للقول بكون المادّة قبولاً بذاته، وهو كون القبول جوهرأ.

فيدفعه أن البحث حقیقی؛ والمتبع في الأبحاث الحقیقیة البرهان، دون الألفاظ بمفاهيمها اللغویة ومعانیها العرفیة.

وأما حديث بطلان الاستعداد بفعلیة تحقق المستعدّ له المقویّ علیه، فلا ضیر فيه؛ فإنّ المادّة هي في ذاتها قوّة كلّ شيء، من غير تعین شيء منها؛ وتعیّن هذه القوّة - المستتبّع لتعیّن المقویّ علیه - عرض موضوعه المادّة، وبفعلیة الممكن المقویّ علیه تبطل القوّة المتعیّنة والاستعداد الخاصّ، والمادّة علی ما هي علیه، من كونها قوّة علی الصور الممكنة.

جسم، از آن جهت که اتصال جوهری است، موضوع برای استعداد باشد، باید حامل استعداد خودش نیز باشد؛ و در نتیجه هر خودش تقدم زمانی داشته باشد!

پاسخ به اشکال دوم: اشکال دوم این بود که «آنچه از واژه «قبول» فهمیده می‌شود یک معنای عرضی و قائم به غیر است، و لذا معنا ندارد که بگوییم ماده ذاتش قبول است، و قبول جوهر می‌باشد».

پاسخ این سخن آن است که بحث ما یک بحث حقیقی است، و در بحث‌های حقیقی تنها از برهان پیروی می‌شود، نه الفاظ با مفاهیم لغوی و معانی عرفی‌شان.

پاسخ به اشکال سوم: ما می‌پذیریم که استعداد همراه با تحقق «مستعدّله» زایل می‌گردد و از بین می‌رود؛ اما این خدشه‌ای در مطلب ما وارد نمی‌سازد؛ زیرا مادّه ذاتاً قوّه همه چیز است، نه قوّه یک یا چند شیء خاص. [و قوّه‌ای که ماده ذاتاً دارا می‌باشد مبهم و نامعین است.] تعین این قوّه، که تعین «مستعدّله» را به دنبال دارد، در واقع عرضی است که بر ماده عارض می‌شود، و آن‌گاه که «مستعدّله» فعلیت پیدا می‌کند قوّه متعیّن و استعداد خاصی [که بر مادّه عارض شده بود] از بین می‌رود، و مادّه بر حال خود، یعنی قوّه بودن برای صورت‌های ممکن الوقوع، باقی می‌ماند.

وبالجملة؛ إن كان مراد المستشكل بقوله: إن الاستعداد يبطل بفعليّة الممكن المستعدّ له، هو مطلق الاستعداد الذي للمادة، فممنوع؛ وإن كان مراده هو الاستعداد الخاصّ، الذي هو عرض قائم بالمادة، فمسلم، لكن بطلانه لا يوجب بطلان المادة. لا يقال: الحجّة - أعني السلوک إلى إثبات المادة بمغايرة القوّة والفعل - منقوضة بالنفس الإنسانیّة؛ فإنّها بسیطة مجردة من المادة، ولها آثار بالقوّة، کسنوح الإرادات والتصورات وغير ذلك، فهي أمر بالفعل في ذاتها المجردة، وبالقوّة من حيث کمالاتها الثانیة. فإذا جاز كونها على بساطتها بالفعل والقوّة معاً، فلیجز فی الجسم أن یكون متّصفاً بالفعليّة والقوّة، من غیر أن یكون مرکباً من المادة والصورة. فإنّه یقال: النفس لیست مجردة تامّة ذاتاً وفعلاً، بل هي متعلّقة بالمادة فعلاً؛ فلها

حاصل آن‌که اگر مقصود مستشکل از این‌که «استعداد به واسطه فعلیت یافتن مستعدّه از بین می‌رود» این باشد که «مطلق استعدادی که برای ماده است» از بین می‌رود، این صحیح نیست. و اگر مقصودش آن باشد که استعداد خاصی که یک عرض قائم به ماده است از بین می‌رود، صحیح و مسلم است، اما بطلان این استعداد خاص باعث از بین رفتن ماده نمی‌شود.

اشکال چهارم: استدلال یادشده - یعنی اثبات ماده با تمسک به مغایرت قوه و فعل - با «نفس انسانی» نقض می‌شود؛ زیرا «نفس انسانی» از یک طرف جوهری بسیط و مجرد از ماده است، و از طرف دیگر دارای آثار بالقوه است، مانند اراده‌ها و تصورات مختلفی که بر آن عارض می‌شود. پس «نفس انسانی» [دارای دو حیثیت است:] به لحاظ ذات مجردش یک امر بالفعل است، و به لحاظ کمالات ثانیه‌اش یک امر بالقوه می‌باشد.

پس اگر «نفس انسانی»، با آن‌که یک امر بسیط است، می‌تواند هم بالفعل باشد و هم بالقوه، درباره جسم نیز می‌توان گفت: جسم متصف به فعلیت و قوه هر دو می‌شود بدون آن‌که مرکب از ماده و صورت باشد.

پاسخ: [اگر نفس یک جوهر مجرد تام بود و هیچ‌گونه تعلقی به ماده نداشت، نه

الفعلیه من حیث تجرّدها، والقوة من حیث تعلّقها بالمادة.

لا یقال: الحجة منقوضة بالنفس الإنسانية من جهة أخرى، و هو أنّهم ذکرُوا - و هو الحق - أنّ النفس الإنسانية العقلیة مادة للمعقولات المجردة، و هی مجردة، کما تعقّلت معقولاتاً صارت هی هو.

در مقام ذات و نه در مقام فعل، دارای حیثیت قوه نیز نمی‌بود؛ اما [نفس جوهری نیست که به طور کامل، هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مجرد از ماده باشد؛ بلکه [فقط در مقام ذات مجرد از ماده است، اما] در مقام فعل تعلق به ماده دارد؛ [یعنی فعالیت‌ها و تصرفاتش را، اعم از فعالیت‌های ادراکی و تحریکی، به وسیله بدن، که یک امر مادی است، انجام می‌دهد]. بنابراین، نفس به لحاظ تجرّدش [و از جهت ذاتش] یک امر بالفعل است، و از جهت تعلقش به ماده دارای قوه می‌باشد.

[حاصل آن‌که: نفس در مرتبه ذاتش یک امر مجرد است، و قوه چیزی در آن نیست؛ ولی چون با بدن متحد است، از این جهت حالات گوناگون بر آن عارض می‌گردد، و در واقع بدن است که حامل قوا و استعدادهای این امور می‌باشد. و بدن جسمی است که از هیولا و صورت ترکیب یافته است.]

اشکال پنجم: استدلال یاد شده از جهت دیگری، به «نفس انسانی» نقض می‌شود. و آن این‌که [صدرالمতلهین و پیروان وی] گفته‌اند - و به حق گفته‌اند - که نفس انسانی، با آن‌که جوهری مجرد است، در مرتبه عقلانی‌اش ماده معقولات مجرد است، و هرگاه صورت معقولی را تعقل نماید با آن متحد می‌گردد، و همان می‌شود.

[توضیح نقض آن است که صدرالمতلهین معتقد است صورت‌های عقلانی خودشان جوهرهای مجردی هستند که نفس با آنها متحد می‌شود و به این وسیله تکامل می‌یابد. به عقیده وی این اتحاد از قبیل اتحاد ماده و صورت است. آن‌گاه این اشکال مطرح می‌شود که نفس پیش از آن‌که در مرتبه عقلانی‌اش با آن صور متحد گردد باید قوه آن صور را در خود داشته باشد، پس نفس دو حیثیت خواهد داشت:

فإننا نقول: خروج النفس المجردة من القوة إلى الفعل، بأتحادها بعقل بعد عقل، ليس من باب الحركة المعروفة، التي هي كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة؛ ولأن استلزم قوة واستعداداً وتغيراً وزماناً، وكل ذلك ينافي التجرد، الذي هو الفعلية الثامة العارية من القوة.

بل المراد بكون النفس مادةً للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرد، من غیر تغییر وزمان، بأتحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإفاضة المرتبة العالية، وهي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق مافوقها. وبالجمله: مادیة النفس للصور المجردة المعقولة، غیر المادیة بالمعنی الذي في

حیثیت قوه و حیثیت فعلیت. و در نتیجه به مقتضای استدلال یادشده، نفس باید مرکب از هیولا و صورت باشد، با آن که اصحاب حکمت متعالیه، چون دیگر حکما، نفس را مجرد و بسیط می دانند.]

پاسخ: خارج شدن نفس مجرد از قوه به فعل به واسطه اتحادش با عقلی پس از عقل دیگر، از نوع حرکت معروف - که در تعریف آن می گویند: «حرکت عبارت است از: کمال اول برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است»^۱ - نیست. زیرا حرکت به این معنا مستلزم قوه و استعداد و تغییر و زمان می باشد، و هیچ یک از این امور با تجرد، که فعلیت تام و عاری از قوه است، قابل اجتماع نیست.

بلکه مقصود از «ماده بودن نفس برای صورت های معقول» این است که وجود مجرد نفس، بدون زمان و بی آن که تغییری در نفس حادث شود، به واسطه افاضة مرتبه عالی، با مرتبه عقلی که فوق مرتبه وجود نفس است متحد می گردد و به این وسیله اشتداد وجودی می یابد. و اتحاد نفس با آن مرتبه، زمینه افاضة مرتبه بالاتر را فراهم می کند، و شرط افاضة آن می باشد.

حاصل آن که: ماده بودن نفس برای صورت های عقلی مجرد، غیر از «ماده بودن»

۱. در فصل سوم از مرحله نهم، درباره این تعریف، که از ارسطو نقل شده، توضیح داده خواهد شد.

عالم الأجسام نوعاً؛ وناهيك في ذلك عدم وجود خواص المادة الجسمانية هناك. لا يقال: الحجّة منقوضة بنفس المادة، فإنّها في نفسها جوهر موجود بالفعل، ولها قوّة قبول الأشياء، فيلزم تركبها من صورة تكون بها بالفعل ومادّة تكون بها بالقوّة، وننقل الكلام إلى مادّة المادة، وهلمّ جزءاً، فيتسلسل؛ وبذلك يتبيّن أنّ الاشتمال على القوّة والفعل لا يستلزم تركباً في الجسم.

لأنّه يقال - كما أجاب عنه الشيخ -: إنّ المادّة متضمّنة للقوّة والفعل، لكنّ قوّتها عين فعليّتها، وفعليّتها عين قوّتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعليّة لها إلّا فعليّة أنّها قوّة الأشياء.

به معنایی است که در عالم اجسام به کار می رود، و از نوع دیگری می باشد. دلیل بر این مدعا همین بس که خواص ماده جسمانی در نفس یافت نمی شود.

اشکال ششم: استدلال مذکور با خود «ماده» نقض می شود، زیرا ماده فی نفسها جوهری است که بالفعل موجود است، و از طرف دیگر دارای قوّه قبول و پذیرش اشیا می باشد؛ پس [به مقتضای استدلال یادشده] باید مرکب از صورتی باشد که حیثیت فعلیت آن را تشکیل دهد، و ماده ای که جنبه قوّه آن را تأمین کند. آن گاه سخن را بر سر «ماده ماده» می آوریم، [و می گوییم که ماده ماده نیز مرکب از دو حیثیت است، و بنابراین ماده ماده نیز مرکب از ماده و صورت می باشد و...] و این روند ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد. از این جا دانسته می شود صرف این که جسم دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعل، مستلزم آن نیست که جسم مرکب از ماده و صورت باشد.

پاسخ: پاسخ ما همان چیزی است که شیخ الرئيس در جواب از این اشکال گفته است، و آن این که: درست است که ماده مشتمل بر قوه و فعل است، اما قوه ماده عین فعلیتش، و فعلیت ماده عین قوه اش می باشد. ماده جوهری است که ذاتش صرف قوه اشیا است، و هیچ فعلیتی ندارد جز فعلیت این که قوه اشیا می باشد.

لا یقال: الحجّة منقوضة بالعقل؛ فإنّه مؤثّر فیما دونه، متأثّر عمّا فوقه؛ ففیہ جهتا فعل وانفعال؛ فیلزم علی قولکم ترکّبہ من مادّه و صورہ، حتّٰی یفعل بالصورة و ینفعل بالمادّة.

فإنّه یقال: إنّ الانفعال والقبول هناك غیر الانفعال والقبول المبحوث عنه فی الأجسام؛ فانفعال العقل وقبوله الوجود ممّا فوقه، لیس إلّا مجرد وجوده الفاضل علیہ، من غیر سبق قوّة و استعداد یقرّب موضوعه من الفعلیّة؛ وإنّما العقل یفرض للعقل ماهیّةً یعتبرها قابلاً للوجود والعدم، فیعتبر تلّبسها بالوجود قبولاً وانفعالاً. فالقبول كالانفعال مشترک بین المعنیین؛ والذي یستلزم الترکّب هو القبول بمعنی

اشکال هفتم: استدلال مذکور به واسطه «عقل» [بحوهر مجرد تام] نقض می‌شود، زیرا عقل در موجودات زیرین خود اثر می‌کند و از موجودات مافوقش اثر می‌پذیرد. پس در عقل دو جهت وجود دارد یکی جهت فعل و دیگری جهت انفعال. پس بنا بر گفته شما، باید عقل نیز مرکب از مادّه و صورت باشد، تا به واسطه صورت در مادون خود تأثیر کند، و به واسطه مادّه از مافوق خودش متأثر گردد.

پاسخ: انفعال و قبولی که در مورد «عقل» مطرح می‌شود غیر از انفعال و قبولی است که در مورد اجسام از آن گفت‌وگو می‌شود. انفعال عقل و قبول وجود از مافوقش، چیزی جز همان وجود عقل که بر او افاضه می‌شود، نیست، و این وجود بدون نیاز به قوه و استعداد پیشینی که موضوع را به فعلیت نزدیک کند، به عقل افاضه می‌شود. این ذهن ماست که ماهیتی برای عقل در نظر می‌گیرد و آن را به عنوان چیزی که وجود و عدم را می‌پذیرد، اعتبار می‌کند، و آن‌گاه اتصافش به وجود را قبول و انفعال محسوب می‌کند.

از این جا دانسته می‌شود که واژه «قبول» [«پذیرش»] مانند واژه «انفعال» مشترک لفظی میان دو معناست: [یکی استعداد و قوه پیشین، و دیگری فیضان وجود و هستی]. و قبول به معنای استعداد و قوه پیشین است که مستلزم ترکیب از مادّه و صورت [می‌باشد، نه قبول به معنای فیضان وجود. بنا بر این، عقل با همان چیزی که

۴۱۴ □ ترجمه و شرح نهاية الحکمة / ج ۱

الاستعداد والقوة السابقة، دون القبول بمعنى فيضان الوجود. فالعقل يفعل بعين ما يقبل و ينفعل به.

قبول می‌کند و به واسطه آن منفعل می‌شود، [یعنی وجود و هستی‌اش]، در مادون خود تأثیر می‌کند، [پس دو حیثیت یادشده در عقل جدای از هم و مغایر باهم نیستند تا مستلزم ترکیب باشند، بلکه آن دو حیثیت یک مابازاء دارند و به هم باز می‌گردند.]

الفصل السادس

في أَنَّ المادَّة لا تفارق الجسميَّة، والجسميَّة
لا تفارق المادَّة. أي: إِنَّ كُلَّ واحدة منهما لا تفارق صاحبتهما

أما أَنَّ المادَّة لا تتعرَّى عن الصورة، فلاَّنها في ذاتها وجوهرها قوَّة الأشياء، لا
نصيب لها من الفعلية إلاَّ فعلية أنَّها لا فعلية لها؛ ومن الضروريَّ أَنَّ الوجود يلزم
الفعلية المقابلة للقوَّة. فهي - أعني المادَّة - في وجودها مفتقرة إلى موجود فعليٍّ

فصل ششم

ماده و صورت جسمی ملازم با یکدیگرند و از هم جدا نمی شوند

[در این جا دو مسأله است که باید هریک از آنها جداگانه اثبات شود: مسأله نخست
این که ماده همیشه همراه صورت جسمی است و هرگز از آن جدا نمی شود، و مسأله
دوم آن که صورت جسمی نیز همیشه ملازم و همراه ماده می باشد.]

دو برهان بر عدم انفکاک ماده از صورت

برهان نخست: دلیل بر این که ماده هرگز از صورت جدا نمی شود آن است که: ذات
و جوهر ماده همان قوَّة اشیا است، و ماده هیچ بهره ای از فعلیت ندارد جز فعلیت
بی فعلیتی، [و در یک کلمه: ماده قوَّة محض است و فعلیتش چیزی نیست جز قوَّة
محض بودن که همان بی فعلیتی است.] از طرف دیگر، ضروری و مسلم است که
وجود ملازم با فعلیت است فعلیتی که در برابر قوه می باشد. بنابراین، ماده در
وجود و تحققش نیازمند به یک موجود بالفعل است که دارای وجود محضی

محصل الوجود، تتحد به، فتحصل بتحصله، وهو المسمی صورة.

و أيضاً لو وجدت المادة مجردة عن الصورة، لكان لها فعلیة فی وجودها، وهی قوّة الأشياء محضاً، وفیه اجتماع المتنافیین فی ذات واحدة، وهو محال.

ثم إنّ المادّة لمّا كانت متقوم الوجود بوجود الصورة، فللصورة جهة الفاعلیة بالنسبة إليها، غیر أنّها لیست تامّة الفاعلیة، لتبدّل الصور علیها، والمعلول الواحد لا تكون له إلاّ علّة واحدة، فللمادّة فاعل أعلى وجوداً من المادّة والمادیّات، یفعل المادّة

باشد، تا مادّه با آن متحد گردد و در سایه تحصل آن، تحصل یابد. این موجود را صورت می‌نامند.

پرهان دوم: اگر مادّه به تنهایی و جدا از صورت تحقق یابد، دارای فعلیت خواهد بود، [زیرا وجود ملازم و بلکه مساوق با فعلیت است، و هر موجودی از آن جهت که موجود است بالفعل می‌باشد، پس اگر مادّه به تنهایی تحقق یابد دارای فعلیت خواهد بود، و این فعلیت وصف برای خود مادّه خواهد بود]. و از طرف دیگر، ذات و جوهر مادّه قوّة اشياء است. و اجتماع قوه و فعلیت در یک ذات، اجتماع دو امر متنافی در یک ذات است، و محال می‌باشد. [زیرا حیثیت فعلیت، توأم با وجدان و دارایی است و حیثیت قوه توأم با فقدان و نداری می‌باشد، و این دو باهم ناسازگارند].

نقش صورت در تحقق مادّه

از آن‌جا که قوام وجود مادّه به وجود صورت است، صورت یک نحوه فاعلیتی نسبت به مادّه دارد. اما این فاعلیت تام نیست، چرا که صورت‌های گوناگون به طور متعاقب بر روی مادّه تحقق می‌یابند، و معلول واحد فقط به یک علت مستند می‌باشد. پس علت به وجود آورنده مادّه موجودی است که مرتبه وجودی‌اش برتر از مادّه و مادیّات می‌باشد، و آن موجود است که مادّه را ایجاد می‌کند و وجود آن را با صورت‌های گوناگونی که روی آن می‌آفریند، حفظ می‌کند. بنابراین، صورت

و يحفظ وجودها، بإيجاد صورة عليها بعد صورة؛ فالصورة شريكة العلة للمادة. لا يقال: المادة، على ما قالوا، واحدة بالعدد، وصورة ما واحدة بالعموم، والواحد بالعدد أقوى وجوداً من الواحد بالعموم؛ فلازم عليّة صورة ما للمادة، كون ما هو أقوى وجوداً معلولاً للأضعف وجوداً، وهو محال.

«شریک علت» برای ماده است. [یعنی صورت نوعی مشارکت با علت ماده در خلق و ابقای ماده دارد. و به بیان دیگر: علت ماده، ماده را به واسطه صورت‌های متعاقبی که بر روی آن می‌آفریند، ایجاد می‌کند.]

یک اشکال

ماده، آن‌طور که فلاسفه گفته‌اند، وحدت عددی دارد؛ [یعنی یک شخص و یک فرد است. مثلاً وقتی خاک تبدیل به نبات و نبات تبدیل به حیوان و حیوان تبدیل به انسان می‌شود، در همه اینها یک ماده مشترک وجود دارد. همان ماده‌ای که در خاک است در نبات و حیوان و انسان هم هست، و این‌طور نیست که یک فرد از ماده رفته باشد و فرد دیگری جایگزین آن شده باشد.]

[اما صورت‌هایی که بر روی ماده می‌آیند کثرت عددی دارند، و این در حالی است که به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» کثیر نمی‌تواند علت برای شیء واحد باشد. پس صورت‌های متکثر و متعدد نمی‌توانند علت برای ماده واحد باشند.]

[اگر گفته شود: علت ماده عبارت است از «صورة ما» (یعنی صورتی از صورت‌ها به طور مبهم) نه هر یک از صورت‌ها از آن جهت که متکثر و متعددند. در پاسخ می‌گوییم:]

وحدتی که در «صورتی از صورت‌ها» وجود دارد وحدت عمومی است، [در حالی که وحدتی که در ماده هست، وحدت عددی است] و «واحد عددی» وجودش قوی‌تر از «واحد عمومی» می‌باشد. بنابراین، لازمه این‌که «صورتی از صورت‌ها» علت برای ماده باشد، آن است که موجودی که وجودش قوی‌تر است معلول موجودی باشد که وجودش ضعیف‌تر می‌باشد، و این محال است.

فإنه یقال: إن المادّة وإن كانت واحدةً بالعدد، لكن وحدتها مبهمّة ضعیفة، لإبهام وجودها وكونها محض القوة، ووحدة الصورة، وهي شریكة العلة التي هي المفارق، مستظاهرة بوحدة المفارق، فتمثّل إبقاء المفارق وحفظه المادّة بصورة ماء، مثل السقف یحفظ من الانهدام بنصب دعامة بعد دعامة.

وسیأتی فی مباحث الحركة الجوهریة، إن شاء الله، ما ینکشف به حقيقة الحال فی کثرة هذه الصور المتعاقبة علی المادّة. وقد تبین بما تقدّم:

پاسخ

مادّه، اگرچه واحد عددی است [و یک فرد و یک شخص است]، اما وحدت آن مبهم و ضعیف می باشد، چراکه وجود مادّه مبهم است و مادّه، قوه محض می باشد. و از طرف دیگر، [صورت خودش علت فاعلی و ایجادکننده مادّه نیست، بلکه] علت فاعلی مادّه در واقع یک موجود مجرد است، و صورت در علیت آن موجود مجرد مشارکت دارد؛ و وحدت آن موجود مجرد، پشتیبان وحدت صورت می باشد.

در حقیقت موجود مجرد به وسیله صورت های پیاپی وجود مادّه را ابقا و حفظ می کند، آن گونه که سقف به وسیله ستون های پیاپی ای که یکی پس از دیگری زیر آن قرار داده می شود، پابرجا نگهداشته می شود.

و به خواست خداوند در بحث حرکت جوهری حقیقت مطلب در کثرت صورت هایی که به طور پیاپی بر روی مادّه تحقق می یابند، روشن خواهد شد، [و در آن جا خواهیم گفت که در واقع یک صورت واحد سیال و متحرک است که بر روی مادّه تحقق می یابد و از هر حدّ آن ماهیتی انتزاع می شود. پس در واقع یک صورت است که بر روی مادّه تحقق می یابد، اما یک صورت متحرک و سیال].

از آن چه گذشت روشن می شود که:

أَنَّ كُلَّ فَعْلِيَّةٍ وَتَحْصُلُ تَعْرِضُ الْمَادَّةِ فَإِنَّمَا هِيَ بِفَعْلِيَّةِ الصُّورَةِ، لَمَّا أَنَّ تَحْصُلَهَا بِتَحْصُلِ الصُّورَةِ.

وَأَنَّ الصُّورَةَ شَرِيكَةَ الْعِلَّةِ لِلْمَادَّةِ.

وَأَنَّ الصُّورَةَ مُتَقَدِّمَةَ عَلَى الْمَادَّةِ وَجُوداً، وَإِنْ كَانَتْ الْمَادَّةُ مُتَقَدِّمَةً عَلَيْهَا زَمَاناً.
وَأَمَّا أَنَّ الصُّورَةَ الْجَسْمِيَّةَ لَا تَتَعَرَّضُ مِنَ الْمَادَّةِ، فَلِأَنَّ الْجِسْمَ أَيْباً مَا كَانَ لَا يَخْلُو عَنْ
عَوَارِضٍ مُفَارِقَةٍ تَتَوَارَدُ عَلَيْهِ، مِنْ أَقْسَامِ الْحَرَكَاتِ، وَالْكَفِّ، وَالْأَيْنِ، وَالْوَضْعِ،

[أولاً:] هرگونه فعلیت و تحصیل که بر ماده عارض می‌گردد به واسطه فعلیت صورت
است، [چراکه ماده، قوه محض است و هیچ فعلیتی از خود ندارد،] و تحصیل ماده به
واسطه تحصیل صورت می‌باشد.

و [ثانیاً:] صورت شریک علت برای ماده است.

و [ثالثاً:] صورت تقدم وجودی بر ماده دارد، اگرچه ماده تقدم زمانی بر آن دارد.
[اما این که صورت تقدم وجودی بر ماده دارد، دلیلش آن است که صورت در سلسله
علل ماده واقع می‌شود، و نوعی وساطت در تحقق و تحصیل آن دارد، و مرتبه وجودی
علت مقدم بر مرتبه وجودی معلول می‌باشد. و اما این که ماده تقدم زمانی بر صورت
دارد، دلیلش آن است که صورت یک حادث زمانی است و هر حادث زمانی مسبوق به
امکان استعدادی می‌باشد. پس باید پیش از صورت، ماده‌ای وجود داشته باشد که
امکان استعدادی آن صورت را دارا باشد تا فاعل الهی آن صورت را در آن ماده افاضه
کند.]^۱

دو برهان بر عدم انفکاک صورت جسمی از ماده

برهان نخست: اما این که صورت جسمی از ماده جدا نمی‌شود، دلیلش آن است که
جسم، به هر صورت که باشد، عوارض مفارق گوناگونی از اقسام حرکات، کم، کیف،

۱. شایان ذکر است که وقتی گفته می‌شود: صورت بر ماده تقدم دارد، مقصود «صورة ما» است، و
آن‌گاه که گفته می‌شود: ماده بر صورت تقدم دارد، مراد «صورة خاص» است.

وغيرها، وكذلك الصور النوعية المتعاقبة عليه؛ وهي جميعاً تتوقف على إمكان واستعداد سابق لا حامل له إلا المادة؛ فلا جسم إلا في مادة.

وأيضاً: الجسم - بما أنه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة - طبيعة نوعية تامة واحدة، وإن كانت تحت أنواع - وليس كمفهوم الجوهر، الذي ليس له إلا أن يكون ماهية جنسية، لا حكم له إلا حكم أنواعه المندرجة تحته - فإذا كان طبيعة نوعية، فهو بطبيعته وفي ذاته إما أن يكون غنياً عن العادة غير مغتفر إليها، أو مفتقراً إليها؛ فإن كان غنياً بذاته، استحال أن يحل المادة؛ لأن الحلول عين الافتقار، لكننا نجد بعض الأجسام حالاً في

این، وضع و مقوله های عرضی دیگر، بر آن عارض می گردند، و نیز صورت های نوعی مختلفی متعاقباً بر آن وارد می شود. و این اعراض و صور جسمی نیازمند امکان و استعداد پیشین هستند، [زیرا همه آنها از حوادث زمانی به شمار می روند، و چنانکه خواهد آمد،^۱ هر حادث زمانی مسبوق به قوه و استعداد می باشد.] و محل آن استعدادها چیزی جز ماده نیست. بنابراین، هیچ جسمی بدون ماده و فاقد آن نمی باشد.

برهان دوم: جسم، از آن جهت که جوهر محدد در جهات سه گانه است، یک طبیعت نوعی تام واحد می باشد، اگرچه انواع مختلفی تحت آن قرار دارند؛ برخلاف مفهوم جوهر که جز ماهیت جنسی برای آن نمی توان در نظر گرفت، و لذا هیچ حکمی جز حکم انواعی که تحت آن مندرج اند، ندارد.

حال که دانسته شد جسم یک طبیعت نوعی است، می گوییم: جسم به لحاظ طبیعتش و با نظر به ذاتش از دو حال بیرون نیست: یا غنی از ماده و بی نیاز از آن است، و یا آنکه نیازمند به ماده می باشد. [فرض اول باطل می باشد، زیرا] اگر جسم ذاتاً بی نیاز از ماده باشد، حلولش در ماده محال می باشد - چرا که حلول عین نیازمندی است - در حالی که ما می دانیم برخی از اجسام در ماده حلول کرده اند. پس جسم ذاتاً بی نیاز از ماده نیست.

ماده و صورت جسمی ملازم یا یکدیگرند و از هم جدا نمی‌شوند □ ۴۲۱

المادة، فليس بعنّي عنها؛ وإن كان مفترقاً إليها بذاته، ثبت الافتقار - وهو الحلول - في كلّ جسم.

لا يقال: لمّ لا يجوز أن يكون غنيّاً عنها بحسب ذاته، وتعرضه المقارنة في بعض الأفراد لسبب خارج عن الذات، كعروض الأعراض المفارقة للطبائع النوعية. لأنه يقال: مقارنة الجسم للمادة - كما أشير إليه - بحلوله فيها، وبعبارة أخرى: بصيرورة وجوده للمادة ناعناً لها؛ فمعنى عروض الافتقار له بسبب خارج بعد غناه

[با ابطال فرض نخست، فرض دوم متعیّن می‌گردد؛ یعنی جسم ذاتاً نیازمند به ماده می‌باشد. حال می‌گوییم:] اگر جسم ذاتاً نیازمند به ماده باشد، نیاز به ماده، که همان حلول در ماده است، در همه اجسام ثابت می‌شود؛ [پس هر جسمی حالّ در ماده است، و هرگز صورت جسمی مستقل از ماده و جدا از آن تحقق نمی‌یابد].

اشکال

چرا نتوان گفت: جسم ذاتاً بی‌نیاز از ماده است، اما به‌خاطر عوامل بیرون از ذات جسم، مقارنت با ماده بر بعضی از افراد جسم عارض می‌شود؛ مانند عوارض مفارق که [به واسطه عوامل بیرون از ذات] بر طبیعت‌های نوعی عارض می‌شوند. [و اگر این فرض قابل قبول باشد، مقارنت برخی از افراد جسم با ماده دلیل بر نیاز ذاتی جسم به ماده و در نتیجه امتناع انفکاک آن از ماده نمی‌شود، همان‌گونه که مقارنت جسم با عوارض مفارق دلیل بر نیازمندی ذاتی جسم به آنها نیست.]

پاسخ

مقارنت جسم با ماده، چنان که اشاره شده، به حلول جسم در ماده است؛ و به بیان دیگر: مقارنت جسم با ماده به این است که وجود جسم برای ماده و وصف‌دهنده به آن باشد. بنابراین، [فرض مذکور باطل می‌باشد، و نمی‌توان گفت: جسم ذاتاً بی‌نیاز از ماده است و مقارنت با ماده و حلول در ماده و نیازمندی به ماده، در اثر عوامل

عنها فی ذاته، صیرورة وجوده لغیره بعد ما کان لنفسه، وهو محال بالضرورة. واعلم أنّ المسألة وإن عقدت فی تجرّد الصورة الجسمیة، لكنّ الدلیل یجری فی کلّ صورة فی إمكانها أن یلحقها کمالات طارئة. وسیأتی فی بحث الحركة الجوهریة أنّ الجوهر المادیّ متحرک فی صورها، حتّی یتخلّص إلى فعلیة محضّة لا قوّة معها، وذلك باللبس بعد اللبس، لا بالخلع واللبس!

بیرون از ذات هر جسم عارض می‌شود؛ زیرا [معنای عروض نیازمندی بر جسم در اثر عوامل بیرونی، پس از غنای ذاتی جسم از ماده، تبدیل وجود «النفسه جسم» به وجود «لغیره» می‌باشد، و این [انقلاب در ذات است و] بالضروره محال می‌باشد.

تذکر

مسألة مورد بحث، [یعنی مسألة عدم انفکاک صورت جسمی از هیولا،] اگرچه درباره خصوص صورت جسمی منعقد شده است، اما دلیل مذکور در همه صورت‌هایی که امکان دریافت کمال‌های جدید را دارا می‌باشند، جاری می‌شود، [و اثبات می‌کند که آنها نیز هرگز از هیولا جدا نمی‌شوند].

حرکت جوهری عالم ماده رو به سوی تجرد دارد

در بحث حرکت جوهری خواهد آمد که جوهر مادی در بستر صورت‌های خود در حال حرکت است، تا آن‌که به فعلیت محض برسد و فاقد هر قوه‌ای گردد. و این حرکت به صورت «لبس بعد اللبس» است نه به صورت «خلع و لبس». [یعنی ماده در حرکت جوهری خود کمالات را یکی پس از دیگری دریافت می‌کند، و کمالی روی کمال دیگر می‌آید، نه آن‌که کمالی را از دست بدهد و کمال دیگری را جایگزین آن کند. و این حرکت تکاملی همچنان ادامه می‌یابد تا آن‌که جوهر مادی تمام کمالاتی را که می‌تواند کسب کند، بالفعل واجد شود، و در این جاست که فاقد هرگونه قوه‌ای می‌شود و در نتیجه از ماده که محل قوا و استعدادهاست، مجرد خواهد شد.]

ماده و صورت جسمی ملازم با یکدیگرند و از هم جدا نمی‌شوند □ ۴۲۳

فبناءً عليه تكون استحالة تجرّد الصورة المادّية عن المادّة مقيدة بالحركة، دون ما إذا تمّت الحركة وبلغت الغاية.

ویناید ذلك بما ذكره الشيخ و صدر المتألهين: أن المادّة غير داخله في حدّ الجسم دخول الأجناس في حدود أنواعها؛ فماهية الجسم وهي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا خبر فيها عن المادّة، التي هي الجوهر الذي فيه قوّة الأشياء؛ لكنّ الجسم مثلاً مأخوذ في حدّ الجسم النامي، والجسم النامي مأخوذ في حدّ الحيوان، والحيوان مأخوذ في حدّ الإنسان.

با توجه به مطلب یادشده، انفکاک صورت مادی از ماده وقتی محال و ممتنع است که صورت مادی در حال حرکت بوده باشد، اما آن‌گاه که حرکت او به پایان رسید، و صورت به غایت خود دست یافت، [همه کمالات را به دست آورده، فعلیت محض می‌گردد و دیگر قوه‌ای ندارد تا نیاز به ماده‌ای داشته باشد که حامل آن قوه باشد، و لذا] از ماده جدا می‌گردد.

شیخ الرئيس^۱ و صدر المتألهين^۲ کلامی دارند که مطلب یادشده را تأیید می‌کند، و آن این‌که: ماده در حدّ جسم داخل نیست، آن‌گونه که اجناس در حدود انواع مندرج در آنها داخل هستند. زیرا ماهیت جسم عبارت است از «جوهری که ابعاد سه‌گانه را می‌توان در آن فرض کرد»، و در این تعریف، [که بیانگر تمام ماهیت و حقیقت جسم است]، از ماده، یعنی جوهری که قوّه اشیا در آن است، یادی نشده است. در حالی که [اگر ماده جزء حقیقت و ماهیت جسم بود و جنس آن را تشکیل می‌داد، باید در حدّ جسم اخذ می‌شد، همان‌گونه که] جسم [که جنس «جسم نامی» است] در حدّ «جسم نامی» اخذ می‌شود، و جسم نامی [که جنس «حیوان» است] در حدّ «حیوان» اعتبار می‌شود، و حیوان [که جنس «انسان» است] در حدّ «انسان» مأخوذ می‌باشد.

۱. ر. ک: الهیات شفاء، انتهای فصل دوم از مقاله دوم.

۲. ر. ک: اسفار، ج ۵، ص ۱۳۶.

وقد بینة صدرالمتألهین بأنها لو كانت داخله فی ماهیة الجسم لكانت بینة الثبوت له، علی ما هو خاصه الذاتی؛ لکننا نشک فی ثبوتها للجسم فی بادئ النظر، ثم نثبتها له بالبرهان، ولا برهان علی ذاتی.

ولا منافاة بین القول بخروجها عن ماهیة الجسم، والقول باتحادها مع الصورة الجسمیة - علی ما هو لازم اجتماع ما بالقوة مع ما بالفعل - لأن الاتحاد المدعی إنما هو فی الوجود، لا فی الماهیة.

ولازم ذلك أن لو تجرد بعض الأنواع المادیة عن الماده، لم يلزم انقلاب بتغیر الحد؛ و أن الماده من لوازم وجوده، لا جزء ماهیته.

صدرالمتألهین در تبیین این مطلب [که ماده جزء ماهیت جسم نیست] می‌گوید: اگر ماده داخل در ماهیت جسم بود، ثبوتش برای جسم روشن و بی‌نیاز از دلیل می‌بود، زیرا [در این صورت ماده ذاتی جسم بود و] ثبوت امور ذاتی برای ذات بی‌نیاز از دلیل است. ولی ما در نظر بدوی، در ثبوت ماده برای جسم شک می‌کنیم، و آن را با برهان برای جسم به اثبات می‌رسانیم، در حالی که امور ذاتی نیاز به برهان ندارند.^۱ [ممکن است اعتراض شود که ماده و صورت جسمی با یکدیگر متحدند، زیرا یکی قوه محض است و دیگری بالفعل می‌باشد، و اجتماع قوه و فعل در قالب اتحاد آن دو باهم شکل می‌گیرد. و اگر بپذیریم که ماده و صورت جسمی با یکدیگر متحدند باید ادعان کنیم که ماده داخل در ماهیت جسم می‌باشد].

[در پاسخ به این اعتراض می‌گوییم:] قول به خروج ماده از ماهیت جسم منافاتی با قول به اتحاد ماده با صورت جسمی - که لازمه اجتماع قوه با فعلیت است - ندارد. زیرا اتحاد ادعاشده، اتحاد در وجود است، نه در ماهیت.

لازمه مطلب یادشده، [که ماده داخل در ماهیت جسم و جزء ذات آن نیست] آن است که اگر بعضی از انواع مادی [در اثر حرکت جوهری] از ماده جدا شوند و مجرد گردند، حد ماهوی آنها تغییر نکرده و انقلاب در ذات لازم نمی‌آید. و نیز ماده از لوازم وجود انواع مادی می‌باشد نه جزء ماهیت آنها.

الفصل السابع

في إثبات الصور النوعية، وهي الصور الجوهرية المتنوعة لجوهر الجسم المطلق

إننا نجد في الأجسام اختلافاً، من حيث صدق مفاهيم عليها، هي بيّنة الثبوت لها، ممّنتة الانفكاك عنها؛ فإننا لا نقدر أن نتصور جسماً دون أن نتصوره مثلاً عنصراً، أو مركباً معدنياً، أو شجراً، أو حيواناً، وهكذا؛ وتلبس الجسم بهذه المفاهيم على هذا النحو، أمانة كونها من مقوماته.

فصل هفتم

اثبات صورت‌های نوعی

مقصود از صورت‌های نوعی، صورت‌های جوهری‌ای است که جوهر جسم مطلق را به شکل انواع خاص درمی‌آورد.

دلیل نخست بر اثبات صورت‌های نوعی

ما در اجسام، از جهت صدق مفاهیمی که ثبوتشان برای اجسام روشن است و انفکاکشان از آنها محال می‌باشد، اختلاف می‌یابیم. ما نمی‌توانیم شیئی را تصور کنیم که فقط جسم باشد و نه چیز دیگری؛ بلکه هر جسمی را تصور کنیم، یا عنصر است و یا مرکب معدنی و یا درخت و یا حیوان و یا... می‌باشد. اتصاف جسم به این‌گونه مفاهیم [که اولاً؛ ثبوتشان برای جسم بین است و ثانیاً؛ قابل انفکاک از جسم نیستند] نشانه آن است که این مفاهیم از مقومات جسم [و ذاتی آن] می‌باشند.

ولما كان کلّ منها أخصّ من الجسم وهي مقوّمه لجوهر ذاته، فيحصل بانضمام کلّ منها إليه نوع منه، ولا بقوّم الجوهر إلا جوهر، فهي صور جوهریة منوّعة. لا يقال: لا نسلم أنّ الجوهر لا یقوّمه إلا جوهر، فکثیراً ما یوجد الشیء ویقال علیه الجوهر فی جواب ما هو، ثمّ ینضمّ إليه شیء من الأعراض ویتغیّر به جواب السؤال عنه بما هو؛ کالحديد الذي هو جوهر، فإذا صنع منه السیف، یضمّ هیئات عَرَضیّة إليه، و سئل عنه بما هو، کان الجواب عنه غیر الجواب عنه وهو حديد؛ وکالطين والحجر وهما جوهران، فإذا بنی منهما بناء، وقع فی جواب السؤال عنه بما هو: البیت، و لم ینضمّ إلا هیئات عَرَضیّة.

و چون هریک از این مفاهیم اخص از جسم اند، مقوم جوهر ذاتشان می‌باشند، و در نتیجه از ضمیمه شدن هریک از آنها به جسم نوعی از جسم به دست خواهد آمد. و از طرفی، مقوم جوهر جز جوهر نمی‌تواند باشد. بنابراین، مفاهیم یادشده صورت‌های جوهری‌ای هستند که جسم را نوع می‌کنند.

اشکال

ما نمی‌پذیریم که مقوم جوهر جز جوهر نمی‌تواند باشد؛ زیرا موارد فراوانی یافت می‌شود که بر شیء در پاسخ «ماهو» جوهر اطلاق می‌گردد، و پس از آن که عرضی به آن ضمیمه گشت، پاسخ پرسش از آن شیء به «ماهو» تغییر می‌کند؛ [و به دیگر بیان: جوهرهای فراوانی دیده می‌شوند که پیش از انضمام اعراض خاصی به آنها ماهیتی دارند، و پس از انضمام آن اعراض ماهیتشان تغییر می‌کند. و این نشان می‌دهد که عرض می‌تواند مقوم و جزء ماهیت جوهر باشد و در حدّ آن اخذ شود.] مثلاً اگر از آهن، که یک جوهر است، در اثر ضمیمه شدن هیئت‌های عرضی خاصی به آن، «شمشیر» ساخته شود، و آن‌گاه سؤال شود «این شیء چیست؟» پاسخی که داده می‌شود غیر از پاسخی است که در برابر سؤال از ماهیت آهن بیان می‌شود. و همچنین گِل و سنگ دو جوهر هستند، و اگر از آنها ساختمانی ساخته شود و سؤال شود که «آن چیست؟» در پاسخ باید گفت «خانه»، در حالی که فقط هیئت‌های عرضی خاصی به آنها ضمیمه شده است.

فأئنه يقال: فيه خلط بين الأنواع الحقيقية - التي هي مركبات حقیقیة تحصل من تركبها هویة واحدة وراء الأجزاء، لها آثار وراء آثار الأجزاء، كالعناصر والمواليد - وبين المركبات الاعتبارية، التي لا يحصل من تركب أجزائها أمر وراء الأجزاء، ولا أثر وراء آثارها، كالسيف والبيت، من الأمور الصناعية وغيرها.

وبالجملة: المركبات الاعتبارية لا يحصل منها أمر وراء نفس الأجزاء. والمركب من جوهر وعرض لا جوهر ولا عرض، فلا ماهیة له حتی يقع في جواب ما هو. كل ذلك لتباين المقولات بتمام ذاتها البسيطة، فلا يتكوّن من أكثر من واحدة منها ماهیة.

پاسخ

در اشکال بالا میان انواع حقیقی، که مرکبات حقیقی هستند، و مرکبات اعتباری خلط شده است. مرکب حقیقی عبارت است از مرکبی که دارای هویت واحدی در ورای اجزا است و آثار خاصی غیر از آثار اجزا بر آن مترتب می‌گردد؛ مانند: عناصر و موالید [= معدن، نبات، حیوان] و مرکب اعتباری آن مرکبی است که در اثر ترکیب اجزایش هویت واحدی در ورای اجزا پدید نمی‌آید و اثر خاصی علاوه بر آثار اجزا ندارد، مانند شمشیر و خانه از امور صناعی و غیر آن.

حاصل آن‌که از مرکبات اعتباری هویت جدیدی ورای اجزا پدید نمی‌آید. و آنچه از جوهر و عرض ترکیب یافته نه جوهر است و نه عرض، پس چنین مرکبی ماهیتی ندارد تا در پاسخ «ماهوه» واقع شود. و این همه به خاطر آن است که مقولات با تمام ذات بی‌طشان مبین با یکدیگر گزند، و از این روی از انضمام دو مقوله و یا بیشتر ماهیت واحدی تشکیل نمی‌شود.

اشکال

جوهر بودن صورت‌های نوعی با این گفته حکما که «فصل‌های جواهر مندرج تحت جنس جوهر نیستند» منافات دارد. [زیرا صورت و فصل ذاتاً یکی هستند و تفاوتشان تنها در نحوه اعتبار آنهاست.]

ولا يقال: كون الصور النوعية جواهر، ينافي قولهم: إن فصول الجواهر غير مندرجة تحت جنس الجهر.

فإنه يقال: قد تقدّم البحث عنه في مرحلة الماهية، وأنضح به أن معنى جوهرية فصول الجواهر - وهي الصور النوعية مأخوذة بشرط لا - أن جنس الجوهر صادق عليها صدق العرض العام على الخاصة، فهي مقومات للأشياء عارضة على الجنس. حجة أخرى: إذا نجد الأجسام مختلفة بحسب الآثار القائمة بها، من العوارض اللازمة والمفارقة، واختصاص كل من هذه المختلفات الآثار بما اختصاص به من الآثار ليس إلا لمخصص بالضرورة؛ ومن المحال أن يكون المخصص هو الجسميّة المشتركة، لا اشتراكها بين جميع الأجسام؛ ولا المادة المشتركة، لأن شأنها القبول

پاسخ

در مرحله ماهیت در این باره گفت و گو شد، و روشن گردید که معنای جوهر بودن فصول جواهر - که اگر «بشرط لا» اعتبار شوند همان صورت های نوعی خواهند بود - آن است که جنس جوهر بر آنها صدق می کند، آن گونه که عرض عام بر عرض خاص صدق می کند. بنابراین، فصول جواهر مقوم نوع هستند و عارض بر جنس می باشند.

دلیل دوم

ما اجسام را از جهت آثار قائم به آنها، اعم از عوارض لازم و مفارق، مختلف و گوناگون می یابیم؛ [هر دسته ای از اجسام آثار خاص خودشان را دارند.] و اختصاص هر دسته از اجسام به آثار ویژه خودشان [بی جهت و از روی تصادف نیست، بلکه] قطعاً باید مخصصی در کار باشد. این مخصص را نمی توان «جسمیت مشترک» دانست، زیرا این جسمیت در تمام اجسام به طور مشترک یافت می شود، [و اجسام از جهت جسم بودن یا یکدیگر تفاوتی ندارند تا آن تفاوت منشأ اختصاص هر دسته از اجسام به یک سری آثار خاص گردد.]

والاستعداد دون الفعل والاقتضاء؛ ولا موجود مفارق؛ لاستواء نسبت به إلى جميع الأجسام؛ ويمتنع أن يكون المخصص هو بعض الأعراض اللاحقة، بأن يتخصص أثر بأثر سابق، فإنا ننقل الكلام إلى الأثر السابق، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم الذي عنده الأثر، والأولان محالان؛ فيبقى الثالث، وهو استناد الآثار إلى أمر غير خارج عن جوهر الجسم، فيكون مقوماً له، ومقوم الجوهر جوهر. وإذا كان هذا المقوم الجوهری أخص من الجسم المطلق فهو صورة جوهرية منوعة له.

ففي الأجسام على اختلافها صور نوعية جوهرية، هي مبادئ للآثار المختلفة باختلاف الأنواع.

و نیز نمی توان گفت مخصص همان «ماده مشترک» است، چرا که ماده مشترک شأنش قبول و استعداد است نه فعل و اقتضا. همچنین نمی توان گفت مخصص یک موجود مجرد [مانند عقل فعال] است، زیرا نسبت آن موجود مجرد به همه اجسام یکسان است.

و نیز محال است که بعضی از اعراض لاحق به جسم، مخصص این آثار باشند؛ به این صورت که هر اثری به واسطه اثر پیشین تخصص یابد؛ زیرا ما سخن را بر سر اثر پیشین می آوریم و می پرسیم: اختصاص آن اثر به این جسم از چه روی است؟ و مسأله از سه حال بیرون نخواهد بود: یا تسلسل رخ می دهد و یا دور لازم می آید و یا آن که به چیزی می رسیم که از جوهر و ذات جسمی که دارای آن اثر است، بیرون نمی باشد. و چون تسلسل و دور محال هستند، احتمال سوم متعین می گردد. یعنی باید آثار را به چیزی استناد دهیم که از جوهر جسم بیرون نیست، و در نتیجه مقوم آن می باشد؛ و مقوم جوهر جوهر است. و چون این مقوم جوهری اخص از جسم است پس صورت جوهری می باشد که جسم را نوع نوع می کند.

بنابراین، در اجسام، بنابر اختلافی که دارند، صورت های نوعی جوهری ای وجود دارد که مبدأ و منشأ آثار گوناگونی هستند که بر انواع مختلف مترتب می گردد.

لا یقال: إن فی أفراد کل نوع من الأنواع الجسمانیة آثاراً مختصة وعوارض مشخصة، لا یوجد ما هو عند فرد منها عند غیره من الأفراد، ویجرى فیها ما سقتموه من الحجة؛ فهلا أثبتتم بعد الصور التي سمیتوها صوراً نوعیة، صوراً شخصیة مقومة لماهیة النوع؟!

لأنه یقال: الأعراض المسماة عوارض مشخصة، لوازم التشخص، ولیست بمشخصة، وإنما التشخص بالوجود، كما تقدم فی مرحلة الماهیة. وتشخص الأعراض بتشخص موضوعاتها، إذ لا معنی لعموم العرض القائم بالموضوع المتشخص. والأعراض الفعلیة اللاحقة بالفرد مبدؤها الطبیعة النوعیة التي فی الفرد،

اشکال

[همان‌گونه که در هر نوعی از انواع جسمانی عوارض خاصی وجود دارد] در افراد هر نوعی از انواع جسمانی [نیز] آثار خاص و عوارض مشخصه‌ای وجود دارد، به گونه‌ای که آثار و عوارض یک فرد را در افراد دیگر نمی‌یابیم؛ و از این‌رو دلیل یادشده درباره افراد نیز جاری می‌گردد. پس چرا به دنبال صورت‌هایی که آنها را صورت‌های نوعی نامیدید، صورت‌های شخصی را که مقوم ماهیت نوع هستند به اثبات نمی‌رسانید؟

پاسخ

اعراضی که «عوارض مشخصه» نامیده می‌شوند در واقع لوازم تشخص هستند، نه آن‌که تشخص‌دهنده به شیء باشند؛ چرا که تشخص، همان‌طور که در مرحله ماهیت گذشت، فقط توسط وجود حاصل می‌شود، و تشخص اعراض به واسطه تشخص موضوع آن اعراض است؛ زیرا معنا ندارد عرضی که قائم به یک موضوع مشخص است عام و غیرمتشخص باشد. و مبدأ اعراض فعلی‌ای که عارض بر فرد می‌شوند، همان طبیعت نوعی‌ای است که در فرد تحقق دارد. به این صورت که طبیعت نوعی‌ای که در فرد هست از کم و کیف و وضع و غیر آن، طیف وسیعی را

تقتضي من الكمّ، والكيف، والوضع، وغيرها، عرضاً عريضاً. ثمّ الأسباب والشرائط الخارجيّة الاتّفاقية تخصّص ما تقتضيه الطبيعة النوعيّة، وبتغيّر تلك الأسباب والشرائط ينتقل الفرد من عارض يتلبّس به إلى آخر من نوعه أو جنسه.

خاتمة للفصل

لما كانت الصورة النوعيّة مقوّمه لمادّتها الثانية، التي هي الجسم المؤلّف من المادّة والصورة الجسميّة، كانت علّة فاعليّة للجسم متقدّمة عليه؛ كما أنّ الصورة الجسميّة شريكة العلّة للمادّة الأولى.

ويتفرّع عليه أولاً: أنّ الوجود أولاً للصورة النوعيّة، وبوجودها توجد الصورة

اقتضا می‌کند، آنگاه اسباب و شرایط خارجی اتفاقی آنچه را طبیعت اقتضا می‌کند معین و مشخص می‌کنند، و فرد با تغییر آن اسباب و شرایط، از یک عرض به یک عرض دیگر از نوع و یا جنس عرض قبلی منتقل می‌گردد.

سخنی در پایان

صورت نوعی، مقوّم مادّه ثانیه خود، یعنی جسمی که مرکب از هیولا و صورت جسمی است، می‌باشد، و لذا علت فاعلی جسم بوده و تقدّم علیّی بر آن دارد، همان‌گونه که صورت جسمی به نوبه خود شریک علت برای مادّه اولی است [و تقدّم علیّی بر آن دارد].

از آنچه بیان شد دو نتیجه به دست می‌آید:

نتیجه نخست: وجود ابتدا به «صورت نوعی» تعلق می‌گیرد، و آنگاه صورت جسمی به واسطه وجود صورت نوعی و در پرتوی آن موجود می‌گردد، و سپس هیولا با وجود فعلی اش [در سایه وجود صورت جسمی] تحقق می‌یابد. [بنا بر این،

الجسمیة، ثمَّ الهیولی بوجودها الفعلی.

وثانیاً: أنَّ الصور النوعیة لا تحفظ الجسمیة إلى بدل، بل توجد بوجودها الجسمیة، ثمَّ إذا تبدَّلت إلى صورة أخرى تخالفها نوعاً بطل ببطالانها الجسم ثمَّ حدثت جسمیة أخرى بحدوث الصورة التالیة.

وجود هیولا متأخر از وجود صورت جسمی و وجود صورت جسمی متأخر از وجود صورت نوعی است، و البته این تأخر، تأخر علی است نه تأخر زمانی.

نتیجة دوم: وقتی یک صورت نوعی می‌رود و صورت نوعی دیگری جایگزین آن می‌گردد، شخص صورت جسمی باقی و محفوظ نمی‌ماند - [برخلاف هیولا که با متبدل شدن صورت‌ها شخصش باقی و محفوظ می‌ماند] - بلکه جسمیت به واسطه وجود یک صورت نوعی خاص تحقق می‌یابد، و آن‌گاه که آن صورت نوعی جای خود را به صورت نوعی دیگری داد، جسم پیشین همراه با زوال آن صورت نوعی از بین می‌رود، و سپس با حدوث صورت پسین، جسمیت دیگری حادث می‌گردد. [مثلاً اگر آب تبدیل به بخار شود، صورت جسمی‌ای که در آب است از بین می‌رود و صورت جسمی دیگری در بخار به وجود می‌آید. صورت جسمی بخار اگرچه نوعاً با صورت جسمی آب متحد است، اما شخصاً مغایر آن می‌باشد؛ و این نیست مگر به‌خاطر علیت صورت نوعی نسبت به صورت جسمی.]

الفصل الثامن في الكمّ وهو من المقولات العرضيّة

قد تقدّم أنّ العرض ماهيّة إذا وجدت في الأعيان وجدت في موضوع مستغني عنها؛ وأنّ العرضيّة كعرض عامّ لتسع من المقولات، التي هي أجناس عالية، لا جنس فوقها؛ ولذا كان ما عرّف به كلّ واحدة منها تعريفاً بالخاصّة، لاحداً حقيقياً ذا جنس وفصل.

وقد عرّف الشيخان - الفارابي وابن سينا - الكمّ بأنّه: العرض الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد بعده. وهو أحسن ما أورد له من التعريف. وأمّا تعريفه بأنّه

فصل هشتم كمیت [=چندی]

کمیت یکی از مقولات عرضی است. و پیش از این گذشت که عرض عبارت است از «ماهیتی که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی است که بی‌نیاز از آن می‌باشد» و نیز گذشت که «عرض بودن» به مثابه عرض عام برای نه مقوله از مقولات ده‌گانه است، مقولاتی که هر یک از آنها جنس عالی [برای انواع مندرج تحت خود] می‌باشند و جنسی بالاتر از آنها وجود ندارد؛ و به همین دلیل تعریف‌هایی که برای هر یک از آن مقولات ذکر شده است، بیان‌کننده حدّ حقیقی آنها و مشتمل بر جنس و فصل آنها نیست بلکه تعریف به عرض خاص آنها می‌باشد.

فارابی و ابن‌سینا کمیت را این‌گونه تعریف کرده‌اند «کمیت عرضی است که ذاتاً می‌تواند واحدی در آن به وجود آید که شمارنده آن باشد». [مثلاً در یک متر طول

العرض الذي يقبل القسمة لذاته، فقد أورد عليه بأنه تعريف بالأخص، لاختصاص قبول القسمة بالكمّ المتصل، وأمّا المنفصل فهو ذو أجزاء بالفعل. وكذا تعريفه بأنه العرض الذي يقبل المساواة، فقد أورد عليه بأنه تعريف دوري؛ لأنّ المساواة هي الاتحاد في الكمّ. وكيف كان، فما يشتمل عليه هذه التعاريف خواصّ ثلاثة للكمّ، وهي: العدّ، والانقسام، والمساواة.

می‌توان یک سانتی‌متر را در نظر گرفت که اگر صدبار از یک متر کم شود آن را تمام می‌کند، و به اصطلاح شمارنده و عاّد یک متر می‌باشد. و نیز در عدد ده، عدد دو، و یا عدد پنج را می‌توان در نظر گرفت که عاّد و شمارنده آن می‌باشند، یعنی اگر چندبار از عدد ده کم شوند آن را تمام می‌کنند. [تعریف یادشده بهترین تعریفی است که برای کمیت بیان شده است.

اما تعریف کمیت به این‌که «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت می‌باشد» مورد اشکال واقع شده است به این‌که این تعریف اخص از معروف است [و همه انواع کمیت را شامل نمی‌شود]؛ زیرا تنها کم متصل [مقدار] است که قابل قسمت می‌باشد، و اما کمّ منفصل [عدد] دارای اجزای بالفعل می‌باشد، [یعنی بالفعل منقسم است و چیزی که بالفعل منقسم است قابل قسمت نخواهد بود. مثلاً عدد پنج از پنج واحد جدا و مجزا که اجزای بالفعل آن هستند تشکیل شده و دیگر قابل قسمت به پنج جزء نیست.].

و نیز بر تعریف کمیت به این‌که «کمیت عرضی است که قابل مساوات می‌باشد» اشکال شده است که این تعریف یک تعریف دوری است، زیرا مساوات عبارت است از «اتحاد دو کمیت». [اگر دو چیز کمیتشان یکسان باشد گفته می‌شود که آن دو چیز «مساوی» یکدیگرند. و بیان دوری بودن تعریف فوق آن است که در آن تعریف «مساوات» اخذ شده است و لذا شناخت کمیت متوقف بر شناخت «مساوات» خواهد بود. و از طرف دیگر شناخت «مساوات» نیز متوقف بر شناخت کمیت است؛ زیرا در تعریف «مساوات» کمیت اخذ شده است پس شناخت کمیت با یک واسطه متوقف بر شناخت خودش می‌باشد. [به‌رحال، تعریف‌های ذکر شده مشتمل بر خواص سه‌گانه کمیت هستند، یعنی: شمارنده داشتن، انقسام‌پذیری و مساوات.

الفصل التاسع

في انقسامات الكم

ينقسم الكم انقساماً أولياً إلى: المتصل والمنفصل. والمتصل هو الكم الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدود مشتركة. والحدّ المشترك هو الذي يمكن أن يجعل بدايةً لجزء، كما يمكن أن يجعل نهايةً لآخر؛ كالخط إذا فرض انقسامه إلى

فصل نهم

اقسام كميت

كميت در نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌گردد. کمیت متصل و کمیت منفصل.

دو تعریف برای کمیت متصل

تعریف نخست: کمیت متصل آن کمیتی است که بتوان در آن اجزایی را که با یکدیگر بر سر حدود مشترک تلاقی می‌کنند، در نظر گرفت. مقصود از «حدّ مشترک» چیزی است که می‌توان آن را آغاز یک جزء قرار داد، همان‌گونه که می‌توان آن را پایان جزء دیگر قرار داد. مثلاً اگر یک خط را در نظر بگیریم که به سه پاره خط منقسم شده است، پاره خط میانی را می‌توان آغاز هریک از دو پاره خط جانبی و پایان آن قرار داد. مثلاً اگر آن را به پاره خط دست چپ ضمیمه کنیم، و نیز از سمت چپ شروع کنیم، پاره خط میانی پایان پاره خط سمت چپ خواهد بود، و اگر از سمت راست شروع کنیم، پاره خط میانی آغاز پاره خط سمت چپ خواهد بود. و نیز

ثلاثة أجزاء، فإن القسم المتوسط يمكن أن يجعل بداية لكل من الجانبين ونهاية له، فيكون القسمان قسماً واحداً والخط ذا قسمين.

وعرف المتصل أيضاً بما يقبل الانقسام إلى غير النهاية.

والمنفصل خلاف المتصل، وهو العدد الحاصل من تكرر الواحد؛ فإنه منقسم إلى أجزاء بالفعل، وليس بينها حد مشترك؛ فإن الخمسة مثلاً إذا قسم إلى اثنين وثلاثة، فإن كان بينهما حد مشترك من الأجزاء كانت أربعة، أو من خارج كانت ستة.

والمتصل ينقسم إلى قسمين: قار، وغير قار. والقار هو الثابت المجتمع الأجزاء

می‌توان آن را به پاره‌خط سمت راست ضمیمه کرد، و در این صورت نیز به یک اعتبار آغاز آن و به یک اعتبار پایان آن خواهد بود، و به هر حال دو قسم، [یعنی پاره‌خط میانی و پاره‌خط جانبی، پس از انضمام] یک قسم خواهند شد، و خط [که ابتدا سه قسم برای آن در نظر گرفته شده بود] دارای دو قسم خواهد شد.

تعریف دوم: تعریف دیگری نیز برای کمیت متصل ذکر کرده‌اند و آن این‌که: «کمیت متصل کمیتی است که تا بی‌نهایت قابل انقسام می‌باشد»، [یعنی به هر میزان تقسیم شود، اجزای به دست آمده را همچنان می‌توان تقسیم کرد و به اجزای کوچک‌تر تبدیل نمود و این روند ادامه می‌یابد و هرگز به جزیی نخواهیم رسید که قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر نباشد].

کمیت منفصل

کمیت منفصل در برابر کمیت متصل است، [و بنابراین در تعریف آن می‌توان گفت «کمیت منفصل کمیتی است که دارای حد مشترک نیست»، و نیز می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد که «کمیتی است که قابل انقسام نمی‌باشد بلکه بالفعل منقسم است»]. کمیت منفصل همان «عدد» است که از تکرار «واحد» پدید می‌آید، و دارای اجزای بالفعل می‌باشد، و نیز میان اجزای آن حد مشترک وجود ندارد. به‌عنوان مثال «عدد پنج» اگر به دو و سه منقسم شود، [این دو قسم دارای حد مشترک نخواهند بود، یعنی

بالفعل، كالسطح. وغير القارّ هو الذي لا يجتمع أجزاؤه المفروضة بالفعل؛ كالزمان، فإنّ كلّ جزء منه بالفعل قوّة للجزء التالي، فلا يجتمعان بالفعل؛ إذ فعلية الشيء لا تتجمع قوّته.

والقارّ ينقسم إلى: الجسم التعليمي، وهو القابل للانقسام في جهاته الثلاث: العرض والطول والعمق؛ والسطح، وهو القابل للانقسام في الجهتين: العرض والطول؛ والنقط، وهو القابل للانقسام في جهة واحدة.

نمی توان یک واحد را در نظر گرفت که بتوان آن را به هر یک از دو قسم ضمیمه نمود تا آغاز یکی یا پایان دیگری باشد، زیرا اگر میان آنها یک حدّ مشترک از خود آن اجزا باشد، عدد پنج، [دارای چهار واحد شده و در نتیجه] عدد چهار خواهد شد؛ و اگر حدّ مشترک بیرون از خود آن اجزا باشد، عدد پنج، عدد شش خواهد شد.

انقسام كميت متصل

كميت متصل دو قسم دارد: كميت متصل قارّ و كميت متصل غير قارّ. كميت متصل قارّ آن كميتی را گویند که اجزایش در وجود با یکدیگر جمع شوند [و به یکباره هست شوند] مانند سطح. و كميت متصل غير قارّ آن كميتی است که اجزای فرضی اش در وجود با یکدیگر جمع نمی شوند، [و به یکباره هست نمی گردند، بلکه وجود جزء لاحق موجب فنا و نیستی جزء سابق می باشد]؛ مانند زمان. [دلیل بر این که زمان یک كميت غير قارّ است و اجزایش در وجود باهم جمع نمی شوند آن است که] هر جزء بالفعل زمان قوّة جزء بعدی است، و لذا آن دو جزء، بالفعل باهم جمع نمی شوند [و هر دو نمی توانند باهم فعلیت پیدا کنند]، زیرا فعلیت شيء با قوّة آن جمع نمی شود.

كميت متصل قارّ [به نوبه خود] به سه قسم منقسم می گردد: [جسم تعلیمی، سطح و خط]. جسم تعلیمی [=حجم] كميتی است که در سه جهت قابل انقسام می باشد: عرض [=پهنا] طول [=دراز] و عمق [=ستبر] و سطح كميتی است که در دو جهت قابل انقسام است: عرض و طول. و خط كميت متصلی است که در یک جهت قابل انقسام می باشد.

والکَمّ المنفصل، وهو العدد، موجود في الخارج بالضرورة.
والکَمّ المتصل غير القارّ، وهو الزمان، سيأتي إثبات وجوده في مباحث القوة والفعل.

وأما الکَمّ المتصل القارّ، فالجسم التعليمي والسطح موجودان في الخارج؛ لأنّ هناك أجساماً طبيعية، منفصلاً بعضها من بعض، متعينة، متناهية؛ ولازم تعينها الجسم التعليمي، ولازم تناهيها السطح.

وأما الخطّ، فهو موجود في الخارج إن ثبت أجسام لها سطوح متقاطعة، كالمكعب، والمخروط، والهرم، ونحوها.

ثم إنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد غير المتناهية، نوع خاصّ منه، مبین لسايرها،

وجود خارجی اقسام گوناگون کمیت

کمیت منفصل، که همان عدد است، بالبداهه در خارج موجود است؛ [زیرا اتصاف اشیاى خارجی به اعداد گوناگون یک امر بدیهی و غیر قابل انکار است و چون عدد وصف برای شیء خارجی است خودش نیز باید در خارج موجود باشد].

کمیت متصل غیرقارّ، که همان زمان است، نیز همان گونه که در مباحث قوه و فعل به اثبات خواهد رسید، در خارج موجود می باشد.

حجم و سطح، از اقسام کم متصل قارّ، نیز در خارج موجودند؛ زیرا در خارج اجسام طبیعی ای داریم که جدا از یکدیگرند و متعین و منتهای می باشند. و حجم لازمه تعین جسم طبیعی، و سطح لازمه تناهی آن می باشد.

و در صورتی که ثابت شود در خارج اجسامی با سطح های متقاطع تحقق دارند، مانند مکعب، مخروط، هرم و امثال آن، در این صورت خط هم در خارج موجود خواهد بود.

انواع مقوله کمیت

هر مرتبه از مراتب نامتناهی عدد نوع خاصی از آن به شمار می رود که با سایر انواع

لاختصاصها بخواص عددیة لا تتعداها إلى غيرها.

والزمان نوع واحد وإن كان معروضه أنواع الحركات الجوهریة والعرضیة، لما أن بین أفرادها عادةً مشتركاً.

والأجسام التعليمية التي لا عادةً مشتركاً بينها - كالكرة والمخروط والمكعب ونحوها - أنواع متباينة؛ وكذا السطوح التي لا عادةً مشتركاً بينها، كالسطح المستوي و أقسام السطوح المحدّبة والمقعرة؛ وكذا الخطوط التي لا عادةً مشتركاً بينها، إن كانت موجودة، كالخط المستقيم وأنواع الأقواس. وأما الأجسام والسطوح والخطوط غير المنتظمة، فليست بأنواع؛ بل مركّبة من أنواع شتى.

آن مباین می باشد، چرا که هر عددی دارای خواصی است که در دیگر اعداد یافت نمی شود، [و کمترین اثر خاصی که یک عدد دارد آن است که به تعداد خاصی واحد تقسیم می شود که هیچ عدد دیگری به آن تعداد واحد تقسیم نمی شود، بلکه یا به واحدهای کمتری تقسیم می شود و یا به واحدهای بیشتری.]

زمان، اگرچه بر انواع گوناگون حرکات جوهری و عرضی عارض می گردد، اما خودش نوع واحدی است؛ چرا که افراد آن دارای عادةً و شمارندهً مشترک می باشند. اجسام تعلیمی ای که عادةً مشترک ندارند، مانند: کره، مخروط، مکعب و امثال آن، انواع متباين هستند؛ و نیز سطوحی که عادةً مشترک ندارند، مانند سطح مستوی و اقسام مختلف سطح محدّب و مقعر، انواع مختلفی از سطح را تشکیل می دهند. همچنین خطوطی که عادةً مشترک میان آنها نیست، مانند: خط مستقیم و قوس های مختلف، اگر در خارج وجود داشته باشند، انواع گوناگونی از خط می باشند. البته اجسام، سطوح و خطوط نامنظم انواع مستقلی نیستند، بلکه مرکب از چند نوع مختلف می باشند.

الفصل العاشر

في أحكام مختلفة للكم

قد تقدّمت الإشارة إلى أن من خواص الكم المساواة والمفاوطة؛ ومنها الانقسام، خارجاً، كما في العدد، أو وهماً، كما في غيره؛ ومنها وجود عادّ منه يعدّه. وهناك أحكام أخر أوردوها:

أحدها: أن الكم المنفصل - وهو العدد - يوجد في المادّيات والمجرّدات جميعاً. وأمّا المتصل غير القارّ منه - وهو الزمان - فلا يوجد إلا في المادّيات. وأمّا المتصل

فصل دهم

أحكام كميت

پیش از این به سه ویژگی از ویژگی‌های کمیت اشاره شد که عبارت بود از:

۱. مساوات و عدم مساوات.

۲. انقسام خارجی، مانند انقسامی که در عدد است؛ و انقسام وهمی، مانند انقسامی که در سایر انواع کمیت است.

۳. وجود شمارنده‌ای که آن را می‌شمارد.

کمیت دارای احکام دیگری نیز هست که فلاسفه آنها را بیان کرده‌اند.

حکم نخست

کمیت منفصل، که همان عدد است، هم در مادیات وجود دارد و هم در مجردات. اما کمیت متصل غیر قارّ، که همان زمان است، فقط در مادیات وجود دارد. ازیرا موضوع و معروض زمان، حرکت است و حرکت تنها در پدیده‌های مادی تحقق

القارّ - وهو الجسم التعليمي والسطح والخطّ - فلا يوجد في المجردات، إلا عند من ثبت عالماً مقدارياً مجرداً له آثار المادّة دون نفس المادّة.

الثاني: أنّ العدد لا تضادّ فيه؛ لأنّ من شروط التضادّ غاية الخلاف بين المتضادّين، وليست بين عددين غاية الخلاف؛ إذ كلّ مرتبتين مفروضتين من العدد فإنّ الأكثر

می یابد و مجردات که فعلیت محض هستند و هیچ قوه ای ندارند، همگی ثابت می باشند.]

کمیت متصل قارّ، که عبارت است از جسم تعلیمی، سطح و خطّ، نیز در مجردات تحقق ندارد، مگر نزد کسانی که عالم مقداری مجردی را که آثار مادّه را دارد ولی خود مادّه را ندارد، اثبات می کنند. [این عالم «عالم مثال»، «عالم اشباح مجرد»، «عالم صور معلقه»، و نیز «عالم برزخ» نامیده می شود. حکمای اشرافی برخلاف حکمای مشاء قائل به وجود چنین عالمی بوده اند، و حکمت متعالیه نیز در این خصوص با آنها هم عقیده است، در همین کتاب در فصل بیست و یک از مرحله دوازدهم، درباره خصوصیات این عالم گفت و گو خواهد شد.]

حکیم دوم

در عدد تضاد نیست، زیرا [متضادین عبارتند از «دو امر وجودی غیرمتضایف که به نحو تعاقب بر یک موضوع عارض شوند، و داخل در یک جنس قریب بوده و میان آنها نهایت اختلاف وجود داشته باشد». بنابراین] یکی از شروط تضاد آن است که میان دو شیء متضادّ نهایت اختلاف وجود داشته باشد. و میان هیچ عددی با عدد دیگر نهایت اختلاف وجود ندارد [به گونه ای که نتوان عدد دیگری را در نظر گرفت که اختلاف بیشتری با آن عدد داشته باشد]. زیرا هرگاه دو مرتبه از عدد را در نظر بگیریم [مانند عدد دو و عدد صد میلیارد]، اگر یک واحد به عدد بزرگتر افزوده شود، فاصله آن عدد از عدد کوچک تر بیشتر خواهد شد. [مثلاً اگر بر عدد صد میلیارد یکی افزوده شود، عدد بزرگتری به دست خواهد آمد که اختلافش با عدد

منهما يزيد بعداً من الأقل بإضافة واحد إليه.

وأما الاحتجاج عليه بأن كل مرتبة من العدد متقوم بما هو دونه، والضم لا يتقوم بالضم؛ ففيه أن المرتبة من العدد لو تركبت مما دونها من المراتب، كانت المراتب التي تحتها في جواز تقويمها على السواء؛ كالعشرة، مثلاً يجوز فرض تركيبها من تسعة وواحدة، وثمانية واثنين، وسبعة وثلاثة، وستة وأربعة، وخمسة وخمسة، وتعين بعضها للجزئية ترجح بلا مرجح، وهو محال. وقول الرياضيين: إن العشرة مجموع الثمانية والاثنين، معناه مساواة مرتبة من العدد لمرتبتين؛ لا كون المرتبة، وهي نوع واحد، عين المرتبتين، وهما نوعان اثنان.

دو پیش از عدد صد میلیارد است. بنابراین میان عدد صد میلیارد و عدد دو نهایت اختلاف نیست، هر عدد دیگری را هم در نظر بگیریم، اگر یکی بر آن افزوده شود، فاصله اش بیشتر خواهد شد، پس با عدد دو در نهایت اختلاف نیست.

برخی برای اثبات این که تضاد در عدد راه ندارد گفته اند: «هر مرتبه از عدد متقوم به مراتب پائین تر از خود است، و یکی از ضدین نمی تواند متقوم به ضد دیگر باشد».

اما این استدلال ناتمام است، زیرا [یک مرتبه از عدد در صورتی متقوم به مراتب پائین تر از خودش است که مرکب از آنها باشد، اما نمی توان گفت یک مرتبه از عدد مرکب از مراتب مادون می باشد، به دلیل آن که] اگر یک مرتبه از عدد مرکب از مراتب مادون خود باشد، مراتب مختلف مادون هر کدام در این که می توانند مقوم آن مرتبه باشند یکسان هستند. مثلاً عدد ده را می توان فرض کرد که از «نه و یک» ترکیب شده است، و نیز می توان فرض کرد که از «دو و هشت» یا «هفت و سه» یا «شش و چهار» و یا «پنج و پنج» ترکیب شده است، و تعیین بعضی از این موارد برای جزء بودن ترجیح بدون مرجح است که محال می باشد. و این که در ریاضیات گفته می شود «عدد ده مجموع هشت و دو است» معنایش آن است که یک مرتبه از عدد با [مجموع] دو مرتبه از آن مساوی می باشد، نه آن که یک مرتبه از عدد، که یک نوع از عدد را تشکیل می دهد، عین دو مرتبه دیگر، که دو نوع دیگر هستند، می باشد.

ونظیر الکلام یجری فی الکَم المتصل مطلقاً. وکذا لا یضادّ الجسم التعليمی سطحاً ولا خطّاً، ولا سطح خطّاً؛ إذ لا موضوع واحد آنک یتعاقبان علیه، ولا یتصور هناك غایة الخلاف.

الثالث: أنَّ الکَم لا یوجد فیہ التشکیک بالشّدّة والضعف، وهو ضروری، أو قریب منه. نعم یوجد فیہ التشکیک بالزیادة والنقص؛ کأن یكون خطّ أزید من خطّ فی

نظیر این سخن درباره کمیت متصل نیز جاری می شود، [و در نتیجه هیچ حجمی ضد حجم دیگر نیست، زیرا حجم بزرگ تری را می توان در نظر گرفت که اختلافش با حجم کوچک تر بیش از اختلاف آن دو با هم است؛ و نیز هیچ سطحی ضد سطح دیگر نیست، و هیچ خطی ضد خط دیگر نمی باشد. و همان طور که رابطه تضاد میان حجمی با حجم دیگر، و سطحی با سطح دیگر و یا خطی با خط دیگر برقرار نمی شود] رابطه تضاد میان حجم و سطح، یا حجم و خط و یا سطح و خط نیز برقرار نمی شود، زیرا [یکی از شرایط تضاد آن است که متضادین دارای موضوع مشترکی باشند که متعاقباً بتوانند بر آن عارض شوند، در حالی که] حجم و سطح و خط موضوع مشترکی ندارند که آنها متعاقباً بر آن عارض شوند - [موضوع حجم جسم طبیعی است، و موضوع سطح حجم است، و موضوع خط سطح می باشد] - و نیز نهایت اختلاف میان آنها تصور نمی شود.

حکم سوم

تشکیک به شدت و ضعف در کمیت راه ندارد، و این مطلبی است ضروری و با نزدیک به ضروری [که با اندکی تأمل به آن تصدیق می شود. چرا که روشن است که نمی توان گفت این خط شدیدتر از آن خط است و یا ملان سطح ضعیف تر از آن سطح دیگر است] آری، در کمیت نوع دیگری از تشکیک، که عبارت است از تشکیک به زیادت و نقصان، یافت می شود. مثل آن که طول یک خط بیشتر از طول خط دیگر است. البته این تشکیک در وجود آن دو خط است نه در این که دارای

الطول - إذا قیس إليه - وجوداً، لا فی آن له ماهیة الخط؛ وكذا السطح یزید وینقص من سطح آخر من نوعه، وكذا الجسم التعلیمی.

الرابع: قالوا: إن الأبعاد متناهية. واستدلوا علیه بوجوه، من أوضحها: أننا نفرض خطاً غیر متناه، وكرّة خرج من مركزها خطّ موازٍ لذلك الخطّ غیر المتناهی؛ فإذا تحركت الكرة، تلاقی الخطّان، بمصادرة أقلیدس، فصار الخطّ الخارج من المركز

ماهیت خط می‌باشند. [توضیح این‌که: تشکیک به طور کلی در ماهیت راه ندارد، زیرا لازمة آن انقلاب است. بلکه چنان‌که در جای خود به اثبات رسیده است، تشکیک اصالتاً و بالذات تنها در وجود راه دارد، و اگر هم به ماهیت نسبت داده شود به عرض وجود می‌باشد. در محل بحث نیز در مفهوم و ماهیت خط اختلاف تشکیکی نیست، بلکه در وجود دو پاره خط است که اختلاف تشکیکی راه دارد و به بیان دیگر: مفهوم خط زیادت و نقصان ندارد، بلکه وقتی خط در خارج تحقق می‌یابد وجود یک خط است که احياناً طولانی‌تر از وجود خط دیگری است.] و همچنین اگر یک سطح با سطح دیگری از همان نوع مقایسه شود، می‌تواند بیشتر از آن و یا کمتر از آن باشد. جسم تعلیمی نیز همین‌گونه است.

حکم چهارم

ابعاد متناهی است. حکما ادلة متعددی برای اثبات تناهی ابعاد آورده‌اند که یکی از روشن‌ترین آنها برهان ذیل است:

ما خطی را فرض می‌کنیم که تا بی‌نهایت امتداد دارد، و نیز کره‌ای را در نظر می‌گیریم که از مرکز آن خطی به موازات آن خط غیرمتناهی خارج شده است. حال اگر آن کره حرکت کند، با توجه به قانون اقلیدس - [در خط موازی هرگز یکدیگر را قطع نمی‌کنند، و دو خط مسامت و غیرموازی به طور حتم یکدیگر را قطع خواهند کرد] - آن دو خط یکدیگر را قطع خواهند کرد، و خطی که از مرکز کره خارج شده است حالت توازی خودش با خط غیرمتناهی مفروض را از دست می‌دهد و

مسامتاً للخط غیر المتناهی المفروض، بعد ما كان موازياً له. ففي الخط غیر المتناهی نقطة بالضرورة هي أول نُقطة المسامته، لكن ذلك محال؛ إذ لا يمكن أن يفرض على الخط نقطة مسامته إلاً وفوقها نقطة يسامتها الخط قبلها.

وقد أقیم على استحالة وجود بُعد غیر متناهِ براهین آخر، کبرهان التطبيق والبرهان السَلَمی، وغیر ذلك.

الخامس: أن الخلاء - ولازمه قیام البعد بنفسه من دون معروض يقوم به - محال. وسیأتي الکلام فيه في بحث الأین.

«مسامت» [عمایل به سمت] آن می شود.

پس باید در آن خط غیر متناهی ضرورتاً نقطه خاصی وجود داشته باشد که اولین نقطه مسامته آن دو خط باهم باشد؛ [یعنی نقطه‌ای که اگر خط خارج شده از مرکز کره امتداد یابد، در اول بار آن خط غیر متناهی را در آن نقطه قطع می‌کند]. اما وجود چنین نقطه‌ای محال است، زیرا هر نقطه‌ای را به عنوان نخستین نقطه مسامته در نظر بگیریم، در آن خط غیر متناهی نقطه بالاتری هست که پیش از نقطه مفروض با آن خط مسامت می‌شود.

[بنابراین لازم می‌آید که در آن خط غیر متناهی هم نقطه اول مسامته باشد و هم نباشد، و این تناقض است. و چون این محال نتیجه فرض خط نامتناهی است، پس نامتناهی محال است.]

حکما بر این دیگری نیز برای اثبات امتناع وجود بُعد غیر متناهی بیان کرده‌اند، که از جمله آنها برهان تطبیق و برهان سَلَمی است.

حکیم پنجم

خلاً [یعنی فضایی که از هر جوهری خالی است] محال است، زیرا لازمه‌اش آن است که بُعد بدون موضوعی که قائم به آن باشد، تحقق پیدا کند، [در حالی که بُعد کمیت است و نیاز به موضوعی دارد که بر آن عارض شود و قائم به آن باشد]. در بحث از مقوله این در این باره گفت‌وگو خواهد شد.

السادس: أنَّ العدد ليس بمتناهٍ، ومعناه أنَّه لا توجد مرتبة من العدد إلاَّ ويمكن فرض ما يزيد عليها، وكذا فرض ما يزيد على الزائد، ولا تقف السلسلة حتَّى تنقطع بانقطاع الاعتبار؛ ويسمَّى غير المتناهی اللایقفي؛ ولا يوجد من السلسلة دائماً بالفعل إلاَّ مقدار متناهٍ، وما يزيد عليه فهو في القوة. وأمَّا ذهاب السلسلة بالفعل إلى غير

حکم ششم

عدد متناهی نیست، بدین معنا که هر مرتبه‌ای از عدد در نظر گرفته شود می‌توان بالاتر از آن را نیز در نظر گرفت، و همچنین بالاتر از آن مرتبه بالایی را نیز می‌توان فرض کرد، و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد تا آن‌جا که دیگر عدد بزرگ‌تری را اعتبار نکنیم. این نوع از عدم تناهی را «عدم تناهی لایقفی» می‌نامند. در این نوع از عدم تناهی همیشه مقدار متناهی و محدودی فعلیت می‌یابد، و مقدار زاید بر آن بالقوه می‌باشد.

[عدم تناهی به معنای یادشده در قالب «سلب تحصیلی» بیان می‌شود، به این صورت که «عدد متناهی نیست» و چنان‌که بیان شد، عدم تناهی به این معنا یکی از احکام عدد است. اما عدم تناهی اصطلاح دیگری نیز دارد که در قالب «ایجاب عدولی» بیان می‌شود، به این صورت که «عدد غیر متناهی است». مفاد این قضیه آن است که سلسله اعداد بالفعل نامتناهی می‌باشد؛ و این قابل قبول نیست، چنان‌که حضرت علامه علیه السلام می‌فرمایند:] و اما این‌که سلسله اعداد بالفعل تا بی‌نهایت پیش برود، به نحو «ایجاب عدولی» نه «سلب تحصیلی»، نامعقول است؛ زیرا غیر متناهی به این معنا نه کل دارد و نه مجموع - [زیرا کل و مجموع داشتن مستلزم مبدأ و مستتها داشتن و محدودیت است] - همچنین در «غیر متناهی» به معنای یادشده هیچ‌یک از نسبت‌های کسری، مانند نصف و ثلث و ربع، راه ندارد؛ و گرنه متناهی می‌گردد. [زیرا نصف شیء از آن شیء کوچک‌تر است و وقتی کوچک‌تر شد محدود می‌باشد، و دو برابر محدود نیز محدود خواهد بود. پس آن عددی که بنابر فرض نامحدود است، اگر نصف داشته باشد، محدود خواهد بود. حاصل آن‌که اگر یک عدد غیر متناهی

احکام کمیت □ ۴۴۷

النهاية، على نحو العدول دون السلب التحصيلي، فغير معقول، فلا كل ولا مجموع لغير المتناهي بهذا المعنى، ولا تحقق فيه لشيء من النسب الكسرية، كالنصف والثلث والرابع؛ وإلا عاد متناهياً.

داشته باشیم، غیر متناهی بودن آن اقتضای می‌کند که این نسبت‌های کسری در آن راه نداشته باشد، در حالی که این نسبت‌ها در هر عددی راه دارد. هر عددی نصف و ثلث دارد و نصف و ثلث آن از خودش کوچک‌تر است. در نتیجه غیر متناهی بودن عدد با عدد بودن آن منافات دارد.]

الفصل الحادی عشر في کیف وانقسامه الأولی

عرّفوه بأنّه عَرَض لا يقبل القسمة ولا النّسبة لذاته. فيخرج به العرض «الواجب لذاته والجوهر، ويقيد «عدم قبول القسمة» الكمّ، ويقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النّسبيّة، ويدخل يقيد «لذاته» ما يعرضه قسمة أو نسبة بالعرض. قال صدر المتألّهين: «المقولات لما كانت أجناساً عاليةً ليس فوقها جنس، لم يمكن أن يورد لها حدّ؛ ولذلك كان ما يورد لها من التعريفات رسوماً ناقصةً، يكتفى فيها بذكر الخواصّ لإفادة التمييز. ولم يظفر في الكيف بخاصّة لازمة شاملة، إلّا

فصل يازدهم کیفیت [=چگونگی] و اقسام نخستین آن

در تعریف کیفیت آورده اند «کیفیت عرضی است که ذاتاً نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر». با قید «عرض» واجب الوجود - تبارک و تعالی - جوهر از تعریف بیرون می روند، و با قید «عدم پذیرش قسمت» کمیت، و با قید «عدم پذیرش نسبت» مقولات هفت گانه نسبی از تعریف خارج می شوند. و با قید «ذاتاً» آنچه قسمت و نسبت بالعرض بر آن عارض می شود در تعریف داخل می شود.

صدر المتألّهین [در استفاد] می گوید:

«مقولات اجناس عالی هستند و جنسی بالاتر از آنها نیست، و از این روی امکان ندارد در تعریف آنها حدّ ذکر شود، و لذا تعریف هایی که برای مقولات بیان می شود، رسم های ناقصی هستند که در آنها به ذکر خواص آن مقولات برای متمایز

المرکّب من المرضيّة والمغایرة للکم والأعراض النسبیّة، فعرف بما محصّله: أنّه عرض یغایر الکم والأعراض النسبیّة؛ لکنّ هذا التعریف تعریف للشیء بما یساویه فی المعرفة والجهالة؛ لأنّ الأجناس العالیة لیس بعضها أجلی من بعض، ولو جاز ذلك لجاز مثله فی سائر المقولات، بل ذلك أولى؛ لأنّ الأمور النسبیّة لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي کیفیات؛ فعدلوا عن ذکر کلّ من الکم والأعراض النسبیّة إلى ذکر الخاصّة التي هي أجلی. انتهى ملخصاً. (الأسفار، ج ۴، ص ۵۸).

وینقسم کیف انقساماً أولیاً إلى أربعة أقسام کلیّة، هي: کیفیات المحسوسة، والنفسانیة، والمختصة بالکمّیات، والاستعدادیة. وتوعلیهم فی حصرها فی الأربعة علی الاستقراء.

ساختن آنها از یکدیگر اکتفا می شود. در مورد مقوله کیف، فلاسفه به یک ویژگی لازم این مقوله که همه انواع آن را دربرگیرد، دست نیافته اند مگر عنوانی که از عرض بودن و مغایرت با کم و اعراض نسبی ترکیب می شود؛ و از این رو در تعریف کیفیت گفته اند «کیفیت عرضی است که مغایر با کمیت و اعراض نسبی می باشد».

اما این تعریف، تعریف شیء به چیزی است که در معرفت و جهالت مساوی آن است، چراکه برخی از اجناس عالی روشن تر از برخی دیگر نیستند. و اگر این گونه تعریف روا باشد، باید مثل آن در سایر مقولات نیز جایز باشد، بلکه دیگر مقولات به چنین تعریفی سزاوارترند، به دلیل آن که شناخت امور نسبی پس از شناخت معروض های آنها که همان کیفیات هستند، میسر می باشد. به همین جهت است که حکما از آن تعریف عدول کرده اند و به جای آن که در تعریف کیفیت، کمیت و اعراض نسبی را ذکر کنند، خاصه آن مقولات را که روشن تر از خود آن مقولات است، ذکر کرده اند.^۱

کیفیت در نخستین تقسیم به چهار قسم کلی منقسم می گردد که عبارتند از: کیفیات محسوس، کیفیات نفسانی، کیفیات مختص به کمیات و کیفیات استعدادی. اعتماد حکما در حصر کیفیت در اقسام چهارگانه یادشده، بر استقراء است.

الفصل الثانی عشر فی کیفیات المحسوسة

ومن خاصّتها أنّ فعلها بطریق التشبیه، أي جعل الغير شبيهاً بنفسها؛ كما تجعل الحرارة مجاورها حارّاً، وكما يلقي السواد مثلاً شبحه - أي مثاله - علی العين. والکیفیات المحسوسة تنقسم إلى: المبصرات، والمسموعات، والمذوقات، والمشمومات، والملموسات. والمبصرات: منها الألوان؛ فالمشهور أنّها کیفیات عینیة موجودة فی خارج الحس؛

فصل دوازدهم کیفیات محسوس

از جمله ویژگی‌های این نوع کیفیت آن است که فاعلیتش به صورت تشبیه است، یعنی غیر را شبیه خود می‌سازد، همان‌گونه که حرارت جسم مجاور خود را گرم می‌کند، و همان‌گونه که سیاهی مثلاً شبح و نمونه خودش را در چشم می‌اندازد. کیفیات محسوس به پنج قسم منقسم می‌شوند؛ مبصرات [=دیدنی‌ها]، مسموعات [=شنیدنی‌ها]، مذوقات [=چشیدنی‌ها]، مشمومات [=بوئیدنی‌ها]، ملموسات [=لمس‌شدنی‌ها].

مبصرات [=دیدنی‌ها]

از جمله کیفیات مبصر رنگ‌ها هستند. مشهور میان فلاسفه آن است که رنگ‌ها کیفیات عینی هستند و بیرون از دایره حس تحقق دارند. و نیز بنابر نظر مشهور

وَأَنَّ البسيط منها البياض والسواد، وباقي الألوان حاصلة من تركبهما أقساماً من التركيب. وقيل: الألوان البسيطة، التي هي الأصول، خمسة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة. وباقي الألوان مركب منها.

وقيل: اللون كيفية خيالية لا وجود لها وراء المحس، كالهالة وقوس قزح وغيرهما، وهي حاصلة من أنواع اختلاط الهواء بالأجسام المثبته، أو انعكاس منها.

ومن المبصرات النور؛ وهو غني عن التعريف. وربما يعرف بأنه الظاهر بذاته المظهر لغيره؛ وينبغي أن يراد به إظهاره الأجسام للبصر، ولو أطلق الإظهار، كان ذلك خاصّةً للوجود.

حکما، رنگ سفیدی و سیاهی بـسـیـط هستند، اما دیگر رنگ‌ها از ترکیب این دو رنگ، با نسبت‌های مختلف، پدید می‌آیند. و به عقیده گروهی دیگر از فلاسفه رنگ‌های بـسـیـط که رنگ‌های اصلی می‌باشند، پنج رنگ هستند: سیاهی، سفیدی، قرمزی، زردی و سبزی و سایر رنگ‌ها از این پنج رنگ ترکیب می‌شوند.

برخی گفته‌اند: رنگ یک کیفیت خیالی است و وجودی در ورای حس ندارد، مانند هاله [ای که در اطراف ماه در هوای ابری دیده می‌شود] و رنگین‌کمان و غیر آن. به عقیده ایشان این کیفیت خیالی در اثر اختلاط‌های گوناگون هوا با اجسام شفاف و یا انعکاس از آنها پدید می‌آید.

و از جمله کیفیات مبصر نور است، نور بی‌نیاز از تعریف است، اما گاهی آن را به این صورت تعریف می‌کنند که «الظاهر بنفسه المظهر لغيره» [یعنی نور چیزی است که خود به خود آشکار است و آشکارکننده غیر خود می‌باشد]. باید گفت که مقصود از این که نور مظهر و آشکارکننده غیر خود می‌باشد، آن است که نور اجسام را برای چشم آشکار می‌کند؛ [نه آن که مقصود اظهار و آشکار کردن به طور مطلق باشد] زیرا اظهار به طور مطلق، ویژگی وجود است، [و وجود است که به ماهیات و اشیای گوناگون ظهور و نمود می‌دهد].

وکیف کان، فالمعروف من مذهبهم أنه کيفية مبصرة توجد في الأجسام النيرة بذاتها، أو في الجسم الذي يقابل نيراً؛ من غير أن ينتقل من النیر إلى المستنیر. ويقابله الظلمة مقابلة العدم للملكة. وقيل: إن النور جوهر جسماني. وقيل: إنه ظهور اللون. والمسموعات هي الأصوات. والصوت: کيفية حاصلة من قسّ عنیف أو قلع عنیف مستتب لتَمَوِّج الهواء الحامل للأصوات؛ فإذا بلغ التَمَوِّج الهواء المجاور لصماخ الأذن، أُحسّ الصوت. وليس الصوت هو التَمَوِّج، ولا نفس القلع والقسّ؛ وليس الصوت المحسوس خيالاً في الحسّ معدوماً في خارج الحسّ.

در هر حال، نظریه معروف میان حکیمان آن است که نور کیف مبصری است که در اجسام نیر بالذات، [یعنی اجسامی که خود به خود روشن و نورانی هستند، مانند خورشید و آتش]، یا جسمی که در برابر یک نیر بالذات قرار گرفته [=مستنیر] به وجود می آید، بدون آن که نور از نیر بالذات به جسم مستنیر منتقل شود، [زیرا نور عرض است و عرض قابل انتقال از موضوعی به موضوع دیگر نیست]. و ظلمت در برابر نور است و نسبتش با نور، نسبت عدم ملکه به ملکه می باشد، [زیرا ظلمت عبارت است از عدم نور در جایی که صلاحیت برای تحقق نور هست].

[این نظریه مشهور حکیمان است، اما] برخی گفته اند: نور [عرض نیست بلکه] یک جوهر جسمانی است، و برخی دیگر گفته اند: [آن چه حقیقتاً در خارج وجود دارد همان رنگ است، و] نور چیزی جز ظهور رنگ نیست.

مسموعات [= شنیدنی ها]

مسموعات همان صوت ها هستند. در تعریف صوت گفته اند «صوت عبارت است از کپیفی که در اثر قسّ عنیف [=کوبیدن با شدت و سختی] و یا قلع عنیف [=کندن با شدت و سختی] که موجب تموج هوای حامل صوت ها می گردد، به وجود می آید، هنگامی که موج [حاصل شده از کوبیدن شدید و یا کندن شدید] به هوای مجاور پرده گوش برسد، گوش صدا را احساس می کند. البته صوت همان موج های پدید آمده و یا همان کوبیدن و کندن نیست، و نیز صوت محسوس یک امر خیالی نیست که در بیرون از دایره حس معدوم باشد.

والمذوقات هي الطعوم المدركة بالذائقة؛ وقد عدّوا بسائطها تسعة، وهي: الحارقة، والملاحة، والمرارة، والدسومة، والحلاوة، والتغف، والعفوصة، والقبض، والحموضة؛ وما عدا هذه الطعوم طعوم مركبة منها.

والمشمومات أنواع الروائح المحسوسة بالشائنة. وليس لأنواع الروائح التي ندركها أسماء عندنا نعرفها بها، إلا من جهة إضافتها لها إلى موضوعاتها، كما نقول: رائحة المسك ورائحة الورد؛ أو من جهة موافقتها للطبع ومخالفتها له، كما نقول:

مذوقات [چشیدنی‌ها]

چشیدنی‌ها همان مزه‌هایی هستند که توسط قوه چشایی درک می‌شوند. دانشمندان طبیعی مزه‌های بسیط را نه قسم دانسته‌اند که عبارتند از: ۱. خرافت [=تندی، مانند مزه فلفل]. ۲. ملاحت [=شوری]. ۳. مرارت [=تلخی]. ۴. دسومت [=مزه‌ای که از چربی‌ها درک می‌شود]. ۵. حلاوت [= شیرینی]. ۶. تغف [=بی‌مزگی که احتیاج به نمک دارد، مانند مزه تخم مرغ]. ۷. عفوصت [=مزه گس داشتن، مانند مزه میوه‌های کال]. ۸. قبض^۱ [=مزه‌ای که دهان را جمع می‌کند، مانند مزه سنجید]. ۹. حموضت [=ترشی]. مزه‌های دیگر مرکب از نه مزه فوق می‌باشند.

مشمومات [بوها]

مشمومات انواع بوهایی هستند که به وسیله شامه [قوة بویایی] درک می‌شوند. ما اسم‌های خاصی برای بوهای گوناگونی که درک می‌کنیم، نداریم تا آنها را به وسیله آن اسامی بشناسانیم؛ و لذا بوهای گوناگون را از راه اضافه به موضوعاتشان می‌شناسانیم، مثلاً می‌گوییم: بوی مشک و بوی گل؛ و یا از طریق موافق بودن و یا مخالف بودن با طبع آنها را معرفی می‌کنیم، مانند آن‌جا که می‌گوییم: بوی خوش و بوی بد؛ و یا از جهت نسبتشان به مزه خاص آنها را معرفی می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم:

۱. قبض و عفوصت دو مزه نزدیک به هم هستند و در فرق میان آن دو گفته‌اند: عفوصت مزه‌ای است که ظاهر زبان را جمع می‌کند، ولی قبض مزه‌ای است که باطن زبان را جمع می‌کند.

رائحة طيبة ورائحة متنة؛ أو من جهة نسبتها إلى الطعم كما نقول: رائحة حلوة ورائحة حامضة. وهذا كله دليل ضعف الإنسان في شامته، كما ذكره الشيخ.

والملموسات أنواع الكيفيات المحسوسة بحسّ اللمس؛ وقد عدّوا بسائطها اثني عشر نوعاً، هي: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، واللطافة والكثافة، والزوجة والهشاشة، والجفاف والبلة، والثقل والخفة. وقد ألحق بها بعضهم الخشونة، والملاسة، والصلابة، واللين؛ والمعروف أنّها مركّبة.

بوی شیرینی و بوی ترشی.

بوهلی سینا می گوید: این [که مایرای بوهای مختلف الفاظ خاصی نداریم، و آنها را مستقلاً شناسایی نمی کنیم بلکه آنها را از راه اضافه به موضوع و مانند آن می شناسانیم]، نشان دهنده ضعف قوه بویایی انسان [نسبت به سایر حواس او] می باشد.

ملموسات [=کيفيات قابل لمس]

ملموسات انواع کيفيات محسوسى هستند که توسط قوه لامسه درک می شوند. دانشمندان گفته اند: انواع کيفيات ملموس بسط دوازده نوع اند، به این شرح:

۱. حرارت. ۲. برودت. ۳. رطوبت [شَبلی]. ۴. یبوست [سفتی]. ۵. لطافت [رقت و نازکی]. ۶. کثافت [=غلظت و پُری]. ۷. لزوجت [=چسبندگی]. ۸. هشاشست [که در برابر لزوجت است]. ۹. جفاف [=خشکی]. ۱۰. بِلست [=تری]. ۱۱. ثقل [=سنگینی]. ۱۲. خَفّت [=سبکی].

برخی از طبعیون [انواع بسط ملموسات را شانزده نوع دانسته اند و] چهار نوع دیگر به انواع بیان شده افزوده اند که عبارتند از: خشونت [هزیری]، ملاست [نرمی ای که در مقابل زبری است]، صلابت [سختی]، لین [نرمی که در برابر سختی است]. اما معروف میان طبعیون آن است که این چهار کیفیت مرکب می باشند نه بسط.

الفصل الثالث عشر في الكيفيات المختصة بالكميات

وهي الكيفيات العارضة للجسم بواسطة كمّيته، فيُتَصَف بها الكمّ أولاً، ثمّ الجسم لكمّيته؛ كالاستدارة في الخطّ، والزوجيّة في العدد.
وهي ثلاثة أقسام بالاستقراء:
الأول: الشكل والزاوية.

فصل سيزدهم كيفيات مختص به كميات

كيفيات مختص به كميات آن دسته از کیفیاتند که به واسطه کمیت عارض بر جسم می شوند، یعنی ابتدا کمیت متصف به آنها می شود، و آن گاه جسم به خاطر کمیتش متصف به آنها می شود، مانند: انحنا در خط و زوجیت در عدد؛ [خط است که اولاً و بالذات متصف به انحنا می گردد و آن گاه جسم نیز به واسطه خط متصف به انحنا می گردد؛ و نیز عدد دو است که اولاً و بالذات متصف به زوجیت می شود، و معدود عدد دو نیز به واسطه عدد دو متصف به زوجیت می گردد و مثلاً گفته می شود: این دو کتاب زوج هستند.]

اقسام کیفیات مختص به کمیات

کيفيات مختص به كميات، به حکم استقراء، بر سه قسم اند:
۱. شکل و زاویه.

الثانی: ما لیس بشکل و زاویه، مثل الاستدارة والاستقامة، من کیفیات العارضة للخطّ والسطح والجسم التعليمی.

الثالث: کیفیات العارضة للعدد، مثل الزوجیة والفردیة، والتریع والتجذیر، وغیر ذلك.

والحق بعضهم بالثلاثة الخلقه، ومرادهم بها مجموع اللون والشکل. ویدفعه أنّها لیس لها وحده حقیقه ذات ماهیه حقیقه، بل هی من المركبات الاعتباریه. ولو كانت ذات ماهیه، کان من الواجب أن تندرج تحت کیفیات المبصره والکیفیات المختصه بالکمیات، وهما جنسان متباينان؛ وذلك محال.

۲. کیفیتی که [عارض بر کمیت متصل قارّ می‌گردد، اما] نه شکل است و نه زاویه؛ [این قسم نام خاصی ندارد.] مانند: منحنی بودن و مستقیم بودن از کیفیاتی که عارض بر خط و سطح و جسم تعلیمی می‌شوند.

۳. کیفیاتی که بر عدد عارض می‌شوند؛ مانند زوج بودن، فرد بودن، تریع [توان دو] و تجذیر [ریشه دوم؛ تجذیر در برابر تریع است. مثلاً مربع عدد پنج، عدد بیست و پنج است و جذر عدد بیست و پنج عدد پنج است.]

برخی از فلاسفه «خلقت» را نیز از انواع کیفیات مختص به کمیات به شمار آورده‌اند. مقصود از «خلقت» چیزی است که از ترکیب رنگ و شکل پدید می‌آید. اما این سخن قابل قبول نیست، زیرا [ترکیب «خلقت» از رنگ و شکل، یک ترکیب حقیقی نیست، و لذا] «خلقت» یک وحدت حقیقی و یک ماهیت حقیقی ندارد، بلکه از مرکبات اعتباری به شمار می‌رود. و اگر «خلقت» [یک مرکب حقیقی و] دارای ماهیت باشد باید هم تحت کیفیات مبصر مندرج شود و هم تحت کیفیات مختص به کمیات مندرج گردد؛ [چرا که رنگ کیفیت مبصر است و شکل کیفیت مختص به کمیات می‌باشد]، در حالی که کیفیات مبصر و کیفیات مختص به کمیات دو جنس متباین هستند. و اندارج یک ماهیت در دو جنس متباین محال است، [زیرا مستلزم آن است که یک ماهیت، در عین حال که یک ماهیت است، دو ماهیت باشد.]

أما القسم الأول، فالشكل حياة حاصلة للكم من إحاطة حدّ أو حدود به إحاطة ثامّة؛ كشكل الدائرة، التي يحيط بها خطّ واحد؛ وشكل المثلث والمربع وكثير الأضلاع، التي تحيط بها حدود؛ والكرة، التي يحيط بها سطح واحد؛ والمخروط والأسطوانة والمكعب، التي تحيط بها سطوح فوق الواحد.

والشكل من الكيفيات؛ لصدق حدّ الكيف عليه. وليس هو السطح، أو الجسم، ولا الحدود المحيطة به، ولا المجموع؛ بل الهيئة الحاصلة من سطح أو جسم أحاط به حدّ أو حدود خاصّة.

والزاوية هي الهيئة الحاصلة من إحاطة حدّ أو حدود متلاقية في حدّ إحاطة غير

قسم نخست از القسام کیفیات مختص به کمیات

شکل؛ شکل عبارت است از هیئتی که در اثر احاطه کامل یک یا چند حدّ بر کمیت، برای آن کمیت پدید می آید. مانند شکل دایره که از احاطه کامل یک خط بر سطح پدید می آید، و مانند شکل مثلث [که از احاطه کامل سه خط،] و شکل مربع [که از احاطه کامل چهار خط،] و شکل كثير الاضلاع که از احاطه کامل چند خط بر سطح به وجود می آیند. و نیز مانند کُرّه که یک سطح بر آن احاطه کامل دارد، و مخروط [که دو سطح بر آن احاطه دارد،] و استوانه [که سه سطح بر آن احاطه دارد،] و مکعب که شش سطح بر آن احاطه دارد.

شکل از مقوله کیفیت است، زیرا حدّ کیف بر آن صدق می کند، [یعنی عرضی است که ذاتاً نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر]. شکل نه همان سطح و یا حجم است، و نه حدودی است که بر آنها احاطه دارد. و نیز نمی توان گفت شکل مجموع مرکب از سطح و حدودی که بر آن احاطه دارد و یا مجموع مرکب از حجم و حدود آن می باشد، بلکه شکل عبارت است از «هیئت حاصل از سطح و یا حجمی که حد یا حدود خاصی آن را احاطه کرده است».

زاویه: زاویه عبارت است از «هیئتی که از احاطه ناقص دو یا چند حدّ که در یک نقطه باهم تلاقی می کنند، پدید می آید». مانند زاویه مسطح که از احاطه دو خطی

تامة؛ کالزاوية المسطحة الحاصلة من إحاطة خطين متلاقين في نقطة، والزاوية المجسمة الحاصلة من إحاطة سطح المخروط المنتهي إلى نقطة الرأس، وزاوية المكعب المحيط بها سطوح ثلاثة. والكلام في كون الزاوية كيفاً لا كمّاً نظیر ما مرّ من الكلام في كون الشكل من مقولة کیف.

وجوّز الشيخ كون الهيئة الحاصلة من إحاطة السطحين من المكعب - مثلاً - المتلاقيين في خطّ زاوية، لانطباق خواصّ الزاوية علیها.

وأما القسم الثاني، فالاستقامة في الخطّ، وتقابلها الاستدارة، من مقولة کیف دون الكمّ، وبينهما تخالف نوعی.

أما أنّهما من مقولة کیف فلا تآنعقل مفهومی الاستقامة والاستدارة - وهما

که در یک نقطه باهم تلاقی می‌کنند، به وجود می‌آید؛ و زاویه مجسم که در اثر احاطه سطح مخروط، که منتهی به نقطه رأس مخروط می‌شود، تشکیل می‌شود؛ و زاویه مکعب که سه سطح بر آن احاطه دارد. سخن درباره این که زاویه کیفیت است نه کمیت، نظیر همان سخنی است که درباره کیفیت بودن شکل بیان شد.

شیخ الرئيس گفته است که مثلاً می‌توان هیئت حاصل از احاطه دو سطح از مکعب را که در یک خط باهم تلاقی کرده‌اند، زاویه به شمار آورد؛ زیرا خواص زاویه بر آن تطبیق می‌کند.

قسم دوم

[قسم دوم از کیفیات مختص به کمیات، کیفیاتی مانند استقامت و انحنا است.] استقامت در خطّ که در برابر انحنا است، از مقولة کیفیت است نه کمیت، و اختلاف میان آن دو [یعنی استقامت و انحنا] یک اختلاف نوعی است.

دلیل بر این که استقامت و انحنا از مقولة کیفیت هستند [نه کمیت] آن است که ما مفهوم استقامت و انحنا را، که دو مفهوم بدیهی [و بی‌نیاز از معرف] هستند، نعقل می‌کنیم، ولی معنای قبول انقسام را [که ویژگی کمیت است] در آن نمی‌یابیم. البته

مفهومان ضروریان - ولا نجد فیهما معنی قبول الانقسام؛ وان كانا لا یفارقان ذلك وجوداً، لعروضهما للکم؛ ولو كان قبول الانقسام جزءاً من حدّیهما أو من أعرف خواصّهما، لم یخل عنه تعقّلهما.

وأمّا کونهما نوعین متخالفین متباینین، فلاّتهما لو كانا نوعاً واحداً، كان ما یوجد فیهما من التخالّف عرضیاً مفارقاً، غیر جزءٍ للذات، ولا لازماً له؛ فكان من الجائز عند العقل أن یزول وصف الاستقامّة عن الخطّ المستقیم ویبقى أصل الخطّ ثم یوصف بالاستدارة، لكنّ ذلك محال؛ لأنّ الخطّ نهاية السطح - كما أنّ السطح نهاية الجسم - ولا یمکن أن یتغیّر حال النهایة إلّا بعد تغیر حال ذی النهایة؛ فلو لم یتغیّر حال السطح

چون استقامت و انحنا بر کمیت عارض می شوند [به تبع معروضشان قابل انقسام اند، و لذا] در وجود و تحققشان همیشه تقسیم پذیر می باشند؛ [اما این مقدار باعث نمی شود که آنها را کمیت محسوب کنیم، زیرا کمیت عرضی است که در حدّش قابلیت انقسام اخذ شده است و یا دست کم از روشن ترین خواصّش می باشد. در حالی که قابلیت انقسام نه در حدّ استقامت و انحنا اخذ شده است و نه از روشن ترین خواص آنهاست، زیرا] اگر قابلیت انقسام چیزی از حدّ استقامت و انحنا و یا از روشن ترین خواص آنها بود، تعقل آنها خالی از تعقل آن نبود.

و دلیل بر این که استقامت و انحنا دو نوع مختلف و متباین هستند آن است که: اگر آنها یک نوع بودند باید اختلاف میان آنها یک اختلاف عرضی باشد به نحوی که نه جزء ذات باشد و نه لازم ذات. و در این صورت باید عقلاً جایز باشد که وصف استقامت از خط مستقیم زایل گردد، و در عین حال اصل خط باقی بماند، و آن گاه همان خط متصف به انحنا گردد. اما چنین چیزی محال است. [یعنی محال است که با زوال استقامت از خط، آن خط باقی بماند و آن گاه همان خط متصف به انحنا شود، بلکه بالضرورة خط که معروض استقامت است همراه با زوال استقامت زایل می گردد، و آنچه که متصف به انحنا می شود خط دیگری است]، به دلیل آن که: خط نهایت سطح است، همان گونه که سطح نهایت حجم است، و تنها در صورتی

فی انبساطه وتمدّده، لم يتغيّر حال الخطّ في استقامته؛ ولو لم يتغيّر حال الجسم في انبساطه وتمدّده، لم يتغيّر حال السطح في ذلك، والجسم التعليمي يبطل بذلك ويوجد غيره، وكذا السطح الذي هو نهايته، وكذا الخطّ الذي هو نهايته؛ فإذا بطل المعروض ووجد معروض آخر بالعدد، كان العارض أيضاً كذلك.

فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخطّ مع زوال استقامته، علم منه أنّ الاستقامة إمّا فصله أو لازم فصله، فالمستقيم يغيّر المستدير في نوعيته.

وكذا السطح المستوي وغيره. وأيضاً غيره لما يخالفه. وكذا الأجسام التعليمية لما يخالفها.

حالت [و وصف] نهايت دگرگون می شود که حالت ذی النهایة [=آن چه دارای نهايت است] متحول شود. بنابراین، اگر در سطح از جهت انبساط و امتدادش تغییری رخ ندهد، در استقامت خط نیز تغییری پدید نخواهد آمد. و نیز اگر در حجم از جهت انبساط و امتدادش تغییری روی ندهد، در سطح نیز تحولی به وجود نخواهد آمد. و از طرفی اگر چنین تغییری در حجم رخ دهد، درواقع حجمی ازبین رفته است و حجم دیگری جایگزین آن شده است، و با ازبین رفتن آن حجم، سطحی که پایان و نهايت آن است [و درواقع عارض بر آن می باشد] نیز ازبین می رود، و خط که نهايت سطح می باشد [و درحقیقت عارض بر سطح است] نیز زایل می گردد. چراکه اگر شخص معروض ازبین برود، و یک معروض دیگر جایگزین آن شود، شخص عارض نیز ازبین خواهد رفت و عارض دیگری جایگزین آن می گردد.

[تا این جا روشن گردید که اگر استقامت از خط مستقیم زایل گردد، شخص آن خط نیز ازبین خواهد رفت، حال می گوئیم:] از این که بقای خط مستقیم در صورت ازبین رفتن استقامت آن ممتنع است بی می بریم به این که استقامت یا فصل آن است و یا لازمه فصل آن می باشد. و در نتیجه مستقیم اختلاف نوعی با منحنی دارد.

همین سخن درباره سطح مستوي و سطح غیر مستوي، و نیز اقسام سطح غیر مستوي [مانند سطح محدّب و سطح مقعر] و همچنین اجسام تعليمی مختلف جاری می شود، [و اثبات می کند که اختلاف آنها با یکدیگر یک اختلاف نوعی است، و آنها انواع گوناگونی را تشکیل می دهند.]

وینفرع علی ما تقدّم أولاً؛ أن لا تضادّ بین المستقیم والمستدیر، لعدم التعاقب علی موضوع واحد، ولعدم غایة الخلاف. وكذا ما بین الخطّ والسطح. وكذا ما بین السطح والجسم التعليمی. وكذا ما بین السطوح أنفسها، و بین الأجسام التعليمية أنفسها.

وثانیاً: أن لا اشتداد وتضعف بین المستقیم والمستدیر، إذ من الواجب فی التشكیک أن یشتمل الشدید علی الضعیف و زیادة، وقد تبین أن المستقیم لا یتضمّن المستدیر، وبالعكس.

وأما القسم الثالث فالزوجیة والفردیة العارضان للعدد، وكذا الترییع والتجذیر والتكعیب وما ینظرها. وهی من الكیفیات، دون الكمّ؛ لصدق حدّ الكیف علیها؛ وهو

از آن چه گذشت دو نتیجه به دست می آید:

نتیجه نخست: میان مستقیم و منحنی تضاد نیست، زیرا اولاً: آن دو به طور بی دریی بر موضوع واحد عارض نمی شوند، و ثانیاً: میان آنها نهایت اختلاف نیست، [زیرا هر خط منحنی ای در نظر گرفته شود، منحنی تر از آن نیز تصور می شود.] و همچنین میان خط و سطح، سطح و حجم، و نیز میان سطوح مختلف با یکدیگر، و حجم های گوناگون با یکدیگر تضاد نیست.

نتیجه دوم: اختلاف در شدت و ضعف میان مستقیم و منحنی برقرار نیست، زیرا اختلاف تشکیکی تنها در صورتی است که مرتبه شدید مشتمل بر مرتبه ضعیف و زاید بر آن باشد، در حالی که روشن شده نه مستقیم در بر دارنده منحنی است و نه منحنی متضمن مستقیم می باشد.

قسم سوم

قسم سوم از کیفیات مختص به کمیات، کیفیاتی است که بر خصوص عدد عارض می گردد، مانند زوج بودن، فرد بودن، تربیع [عبه توان دو رساندن] تجذیر [عبه ریشه دوم رساندن] و تکعیب [عبه توان سه رساندن]. امور یاد شده کیفیت هستند

ظاهر بالنظر إلى أن كل مرتبة من مراتب العدد نوع منه، مستقل في نوعيته، مبین لغيره، یشارك سائر المراتب في الانقسام؛ وكون الانقسام بمساویین وعدم كونه كذلك، نحت للانقسام، غیر قابل فی نفسه للانقسام، و غیر نسبی فی نفسه، فليس بكم ولا بواحد من الأعراض النسبية؛ فليس شيء من الزوجية والفردية إلا كيفاً عارضاً للكم.

ونظير البيان يجري في سائر أحوال الأعداد، من التربيع، والتجذير، و غیر ذلك. وبالتأمل في ما تقدم يظهر أولاً: أن لا تضاداً بین هذه الأحوال العددية؛ إذ لا موضوع مشتركاً بین الزوجية والفردية يتعاقبان عليه، علی ما هو شرط التضاد.

نه کمیت، چرا که حد کیفیت بر آنها صدق می‌کند. و این مطلب روشنی است با توجه به این که هر مرتبه‌ای از عدد، نوع مستقلی از عدد و مبین با دیگر مراتب است و با دیگر مراتب در ویژگی انقسام مشترک می‌باشد. و [زوج بودن که عبارت است از] انقسام عدد به دو قسم برابر، و [فرد بودن که عبارت است از] عدم انقسام عدد به دو قسم برابر، دو صفت برای انقسام هستند ولی خودشان فی نفسه قابل انقسام نمی‌باشند، و همچنین فی نفسه دارای نسبت نیز نیستند، و لذا نه کم هستند و نه هیچ‌یک از اعراض نسبی. بنابراین زوج بودن و فرد بودن دو کیفیت‌اند که بر کمیت عارض می‌گردند.

نظیر این بیان در مورد دیگر احوال عدد، چون تربیع و تجذیر و غیر آن نیز جاری می‌گردد.

چند نکته

با تأمل در آنچه گذشت به سه نکته می‌توان دست یافت:

نکته نخست: میان اوصاف عددی یادشده تضاد نیست، زیرا میان زوج بودن و فرد بودن، موضوع مشترکی نیست که این دو وصف متعاقباً و پی‌درپی بر آن عارض گردند، آن‌گونه که شرط تضاد است.

وثائياً: أن لا تشكك بالشدة والضعف، ولا بالزيادة والنقص، في هذه الأحوال العددية. فكما لا يتبدل نقوس واستدارة إلى نقوس واستدارة أخرى إلا مع بطلان موضوعه ووجود موضوع آخر غيره بالعدد، كذلك لا تتبدل زوجية مثلاً إلى زوجية زوج الزوج إلا مع بطلان موضوعها الذي هو المعدود ووجود موضوع آخر غيره بالعدد؛ وفي ذلك بطلان الزوجية التي هي عرض ووجود زوجية أخرى بالعدد، وليس ذلك من التشكيك في شيء.

وثالثاً: يعلم بالتذكر لما تقدم أن الكيفيات المختصة بالكميات توجد في الماديات والمجردات المثالية جميعاً، بناءً على تجرّد المثال.

نکته دوم: در اوصاف عددی مذکور تشکیک به شدت و ضعف، و نیز تشکیک به زیادت و نقصان راه ندارد. پس همان‌گونه که یک قوس به قوس دیگر، و یک انحنا به انحنا دیگر تبدیل نمی‌شود مگر همراه با بطلان موضوعش و تحقق موضوع دیگری که شخصاً غیر آن می‌باشد، همچنین یک زوجیت [مانند زوجیت عدد دو] به زوجیت زوج [زوجیت عدد چهار] تبدیل نمی‌شود مگر به آن‌که موضوعش، که همان معدود است، از بین برود و موضوع دیگری که شخصاً مغایر آن است، تحقق یابد. و این مستلزم آن است که زوجیت نخست، که یک عرض است، از بین برود و زوجیت دیگری، که شخصاً مغایر آن است، پدید آید؛ و این تشکیک نخواهد بود. [زیرا تشکیک در صورتی است که یک مرتبه مشتمل بر مرتبه دیگر و زاید بر آن باشد، در حالی که در زوجیت چنین نیست، یعنی این طور نیست که مثلاً زوجیت عدد چهار مشتمل بر زوجیت عدد دو و چیز دیگری زاید بر آن باشد، بلکه چنان‌که توضیح داده شد، یک زوجیت می‌رود و زوجیت دیگری می‌آید.]

نکته سوم: با توجه به آنچه پیش از این بیان شد، دانسته می‌شود که کیفیات مخصوص به کمیات هم در مادیات یافت می‌شوند و هم در مجردات مثالی، در صورتی که موجودات مثالی را مجرد بدانیم.

الفصل الرابع عشر

في الكيفيات الاستعدادية، وتسمى أيضاً القوة واللاقوة

والمعنى الجامع بينها - الذي هو بمنزلة النوع من مطلق الكيف وبمنزلة الجنس لأنواعها الخاصة بها - أنها استعداد شديد جسماني نحو أمر خارج، بمعنى أنه الذي يترجح به حدوث أمر من خارج، ولها نوعان:

أحدهما: الاستعداد الشديد على أن يفعل، كالمراضية واللين.

فصل چهاردهم

کیفیات استعدادی

تعريف کیفیت استعدادی

نام دیگر کیفیات استعدادی «قوه و لاقوه» است. معنای جامع میان همه افراد کیفیات استعدادی، که به منزله نوع از مطلق کیفیت و به مثابه جنس برای همه انواع خاص آن می باشد، این است که «کیفیت استعدادی استعداد شدید جسمانی است به سوی یک امر بیرون از ذات [برای آن که آن امر برای ذات تحقق یابد]» بدین معنا که به واسطه آن استعداد است که پیدایش امری از بیرون ذات تعین و رجحان می یابد.

الواع کیفیت استعدادی

کیفیت استعدادی دو نوع دارد: یکی استعداد شدید به سوی انفعال و پذیرش، مانند مراضیت [= آمادگی زیاد بدن برای پذیرش بیماری] و لین [= نرمی]؛ و

والتانی: الاستعداد الشدید علی أن لا ینفعل، کالمصباحیة والصلابة. وألحق بعضهم بالنوعین نوعاً ثالثاً، وهو الاستعداد الشدید نحو الفعل، کالمصارعة. وردّه الشیخ، وتبعه صدر المتألهین، قال فی الأسفار: «إنه لا خلاف فی أن القوة علی الانفعال والقوة علی المقاومة داخلتان تحت هذا النوع. وأما القوة علی الفعل هل هی داخله تحت هذا النوع؟ فالمشهور أنها منه؛ والشیخ أخرجها منه، وهو الحق، كما سیظهر لك وجهه. فإذا أريد تلخیص معنى جامع للقسمین - دون الأمر الثالث - فیقال: إنه کیفیة بها یترجح أحد جانبی القبول واللاقبول لقابلیها.

دیگری استعداد شدید به سوی عدم انفعال و پذیرش، مانند مصباحیّت [آمادگی زیاد برای صحت و عدم قبول بیماری] و صلابت [سختی].

خارج بودن قوه بر فعل از اقسام کیفیات استعدادی

برخی از فلاسفه نوع سومی برای کیفیات استعدادی در نظر گرفته اند و آن عبارت است از «استعداد شدید به سوی فعل» مانند مصارعیت [آمادگی زیاد برای شکست دادن حریف و به زمین زدن او]. اما شیخ الرئیس آن را مردود دانست، و صدر المتألهین نیز از وی پیروی نمود. صدر المتألهین در اسفار می گوید:

«همه اتفاق دارند بر این که قوه برانفعال و قوه بر مقاومت، [و به بیان دیگر استعداد شدید پذیرش و استعداد شدید عدم پذیرش]، داخل در این نوع [یعنی کیفیات استعدادی] هستند. اما آیا قوه بر فعل نیز داخل در این نوع است [و از اقسام کیفیات استعدادی به شمار می آید] یا نه؟ [مورد اختلاف است]. مشهور میان حکیمان آن است که قوه بر فعل نیز از اقسام کیفیات استعدادی است، اما شیخ الرئیس آن را از کیفیات استعدادی بیرون کرده است، و چنان که روشن خواهد شد، حق با اوست. حال اگر بخواهیم معنای جامعی را به دست آوریم که دو قسم نخست را دربرگیرد ولی شامل قسم سوم [یعنی قوه بر فعل] نگردد، باید بگوییم: کیفیات استعدادی کیفیتی است که به واسطه آن یکی از دو طرف پذیرش و عدم پذیرش برای معروضش تعیین و رجحان می یابد.

وَأَمَّا بَيَانُ أَنَّ الْقُوَّةَ عَلَى الْفِعْلِ لَا تَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ دَاخِلَةً تَحْتَ هَذَا النُّوعِ، - كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ - فَيَحْتَاجُ أَوَّلًا إِلَى أَنْ نَعْرِفَ أَصْلًا كَلِيًّا، وَهُوَ أَنَّ جِهَاتِ الْفِعْلِ دَائِمًا تَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ؛ لِأَنَّ كُلَّ ذَاتٍ لَهَا حَقِيقَةُ فَلَهَا اقْتِضَاءُ أَثَرٍ إِذَا خَلَّتْ وَطَبْعُهَا وَلَمْ يَكُنْ مَانِعٌ تَفْعَلُ ذَلِكَ الْأَثَرُ؛ فَلَا تَحْتَاجُ فِي فِعْلِهَا إِلَى قُوَّةٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا. وَإِذَا فَرَضَ إِضَافَةُ قُوَّةٍ أُخْرَى لَهَا، لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الذَّاتُ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا فَاعِلَةً لَهَا، بَلْ قَابِلَةٌ لِيَّانَهَا. وَإِذَا اعْتَبَرْتَ الذَّاتِ وَالْقُوَّةَ مَعًا، كَانَ الْمَجْمُوعُ شَيْئًا آخَرَ إِنْ كَانَ لَهُ فِعْلٌ كَانَ فِعْلُهُ لَازِمًا مِنْ غَيْرِ تَوَخُّيٍّ اسْتِعْدَادٍ لَهُ لِحَصُولِ ذَلِكَ الْفِعْلِ؛ وَلَوْ فَرَضَ ذَلِكَ الْاسْتِعْدَادُ لِلْفَاعِلِيَّةِ لَهُ، كَانَ يُلْزَمُهُ أَوَّلًا قُوَّةٌ انْفِعَالِيَّةٌ لِحَصُولِ مَا يَتِمُّ بِهِ كَوْنُهُ فَاعِلًا؛ فَذَلِكَ الْاسْتِعْدَادُ الْمَفْرُوضُ لَمْ

برای روشن شدن این که قوه بر فعل صلاحیت آن را ندارد که یک نوع کیفیت استعدادی به شمار آید، - چنان که شیخ الرئيس معتقد است - لازم است ابتدا یک قاعدة کلی را بدانیم، و آن این که حیثیات فعل و اثر همیشه از لوازم ذات فاعل هستند، زیرا هر ذاتی که دارای حقیقتی است، اقتضای اثری دارد، به گونه ای که اگر خودش باشد و خودش و مانعی در راه تأثیر او نباشد، اثرش را ایجاد می کند، و لذا ذات در فاعلیتش نیاز به قوه زایدی ندارد. [مثلاً آتش اقتضای سوزاندن دارد، و این سوزاندن از لوازم ذات آتش است، به گونه ای که هرگاه شرایط محقق باشد و مانعی در کار نباشد آتش کار خود را انجام می دهد و شیء را می سوزاند].

حال اگر فرض کنیم قوه دیگری به ذات افزوده شده است، آن ذات نسبت به آن قوه فاعل نیست بلکه قابل می باشد، [یعنی آن قوه اثری نیست که ذات آن را ایجاد کرده باشد، بلکه حالتی است که آن را پذیرفته است]؛ و اگر ذات و قوه را باهم در نظر بگیریم [و فعلی را به مجموع آنها نسبت دهیم] آن مجموع چیز دیگری است، و اگر اثری داشته باشد اثرش ملازم با آن خواهد بود [و همیشه بر آن مترتب می گردد] بدون آن که به حصول استعداد برای ایجاد آن اثر نیاز باشد.

و اگر فرض کنیم فاعلیت آن ذات منوط به پیدایش استعداد برای فاعلیت است، در این صورت لازم خواهد بود ابتدا در آن ذات قوه انفعالی برای پیدایش متمم

یکن بالحقیقة لفاعلیته، بل لانفعاله. فلیس للفاعلیة استعداد، بل للمفعلیة أولاً وبالذات، وللفاعلیة بالعرض.

ثبت ممّا بیّنّا بالبرهان أن لا قوّة ولا استعداد بالذات لکون الشیء فاعلاً؛ بل إنّما القوّة والاستعداد للانفعال ولصیرورة الشیء قابلاً لشیء بعد أن لم یکن انتهی. (الأسفار ج ۴، ص ۱۰۵).

وأمّا نفس الاستعداد، فقد قیل: إنّها من المضاف؛ أذ لا یعقل إلا بین شیئین مستعدّ ومستعدّ له، فلا یكون نوعاً من کیف. ویظهر من بعضهم أنّه کیف یلزمه إضافة؛ کالعلم - الذي هو من کیفیات النفسانیة، ویلزمه الإضافة بین موضوعه ومتعلّقه، أعني العالم والمعلوم - وکالقدرة والإرادة.

فاعلیت پدید آید، [و آن گاه متعم فاعلیت در آن تحقق یابد.] پس آن استعداد مفروض در حقیقت استعداد برای فاعلیت ذات نیست، بلکه استعداد برای انفعال ذات می باشد. بنابراین برای فاعلیت استعدادی وجود ندارد، بلکه استعداد اولاً و بالذات برای منفعل شدن است، و ثانیاً و بالعرض به فاعلیت نسبت داده می شود. از آن چه با برهان بیان شد ثابت می شود که فاعل شدن شیء ذاتاً نیاز به قوه و استعداد ندارد، و قوه و استعداد تنها برای انفعال و قابل شدن شیء لازم است.^۱

استعداد از چه مقوله ای است؟

[گفتیم: کیفیت استعدادی استعداد شدید جسمانی است به سوی یک امر بیرون از ذات؛ حال می خواهیم ببینیم که خود استعداد که به منزله جنس برای کیفیت استعدادی است از چه مقوله ای می باشد.] برخی گفته اند: استعداد از مقوله مضاف است، زیرا استعداد فقط میان دو چیز، یعنی مستعد و مستعدله، تعقل و تصور می شود، و بنابراین استعداد خودش نوعی از کیفیت نیست. و ظاهر کلمات بعضی دیگر از حکما آن است که استعداد کیفیتی است که ملازم با اضافه می باشد؛ مانند علم که از کیفیات نفسانی است و ملازم با اضافه ای است که میان موضوع و متعلقش، یعنی عالم و معلوم، برقرار می باشد؛ و نیز مانند قدرت و اراده.

الفصل الخامس عشر في کیفیات النفسانیة

الکیفیه النفسانیة - وهي، كما قال الشیخ، ما لا یتعلّق بالأجسام - علی الجملة، إن لم تكن راسخةً سَمِیتَ حالاً، وإن كانت راسخةً سَمِیتَ ملَکةً، وإذ كانت النسبة بین الحال والملَکة نسبة الضعف والشدة، وهم یعدّون المرتبتین من الضعف والشدة نوعین مختلفین، کان لازمه عدّ الحال مغایراً للملَکة نوعاً ووجوداً.

فصل پانزدهم کیفیات نفسانی

کیفیت نفسانی، آن گونه که شیخ الرئیس گفته، عبارت است از «کیفیاتى که به اجسام تعلق نمی گیرند»، [در برابر اقسام سه گانه پیشین کیفیت که همگی متعلق به اجسام هستند]. کیفیت نفسانی به طور کلی [بر دو قسم است: حال و ملکه. به این صورت که کیفیت نفسانی] اگر در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می شود، و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد ملکه خوانده می شود. و چون نسبت میان حال و ملکه نسبت ضعف و شدت است، و از طرفی حکما دو مرتبه از ضعف و شدت را دو نوع مختلف به شمار می آورند، در نتیجه باید حال را از جهت نوع و وجود مغایر با ملکه دانست؛ [یعنی باید بگوییم همان گونه که درجه وجودی حال با درجه وجودی ملکه متفاوت است چرا که وجود حال ضعیف تر از وجود ملکه می باشد، ماهیت نوعی آن نیز غیر از ماهیت نوعی ملکه می باشد].

والکفیّات النفسانیّة کثیره، وإنّما أوردوا منها فی هذا الباب بعض ما یهمّ البحث عنه.

فمنها: الإرادة، قال فی الأسفار: یشبه أن یكون معناها واضحاً عند العقل غیر ملتبس بغيرها، إلّا أنّه یعسر التعبير عنها بما یفید تصوّرها بالحقیقة. وهي تغایر الشهوة - كما أن مقابلها، وهي الكراهة، یغایر النفرة - إذ قد یرید الإنسان ما لا یشتهیه، كشرّب دواء كریه ینفعه؛ وقد یشتهی ما لا یریده، كأكل طعام لذیذ یضرّه،» انتهى (ج ۴، ص ۱۱۳)

ویمثل البیان یظهر أنّ الإرادة غیر الشوق المؤكّد الذی عرفها به بعضهم.

کیفیات نفسانی فراوان اند، اما فلاسفه در این بحث تنها برخی از آنها را، که از اهمیت بیشتری برخوردارند، مورد بررسی قرار داده‌اند.

اراده

از جمله کیفیات نفسانی اراده است. صدر المتألهین علیه السلام در اسفار می‌گوید:

«به نظر می‌رسد که معنای اراده نزد عقل روشن است و عقل آن را از امور دیگر جدا می‌سازد؛ ولی در عین حال ارائه تعریفی که حقیقت اراده را تبیین کند دشوار می‌نماید. اراده با شهوت [همیل و اشتها] فرق دارد؛ همان‌گونه که کراهت، که در برابر اراده است، با نفرت [به معنای ناخوش داشتن که در برابر شهوت است] تفاوت دارد. دلیل این مدعا آن است که آدمی گاهی چیزی را که بدان میل و شهوت ندارد، اراده می‌کند؛ مانند آن‌جا که داروی بدطعمی را که برای او نافع است [اراده می‌کند که بنوشد و] می‌نوشد؛ و نیز گاهی میل به چیزی دارد ولی آن را اراده نمی‌کند، مانند آن‌جا که طعام گوارایی را که به حال او ضرر دارد با آن‌که دوست دارد نمی‌خورد. [و این شاهد قاطعی است بر مغایرت میان اراده و شهوت.]»^۱

با بیانی نظیر بیان بالا روشن می‌شود که اراده غیر از شوق مؤکّد است؛ و این که برخی اراده را به شوق مؤکّد تفسیر کرده‌اند، صحیح نیست.

و ملخص القول الذي يظهر به أمر الإرادة التي يتوقف عليها فعل الفاعل المختار، هو أن مقتضى الأصول العقلية أن كل نوع من الأنواع الجوهرية مبدأ فاعلي للأفعال التي ينسب إليه صدورها، وهي كمالات ثانية للنوع.

فالنفس الإنسانية - التي هي صورة جوهرية مجردة متعلق الفعل بالمادة - علة فاعلية للأفعال الصادرة عن الإنسان. لكنها مبده علمي، لا يصدر عنها إلا ما ميزته من كمالاتها الثانية من غيره؛ ولذا تحتاج قبل الفعل إلى تصوّر الفعل والتصديق بكونه كاملاً لها. فإن كان التصديق ضرورياً أو ملكة راسخة، قضت بكون الفعل كاملاً، ولم تأخذ بالتروى، كالمتكلم الذي يتلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تروى؛ ولو تروى

تحقیق پیرامون حقیقت اراده

فشرده گفتاری که روشن گر حقیقت اراده است - اراده ای که فعل فاعل مختار متوقف بر آن می باشد - آن است که: مقتضای قواعد عقلی این است که هر نوعی از انواع جوهری مبدأ فاعلی برای افعالی است که صدور آن افعال به او نسبت داده می شود، افعالی که کمالات ثانی برای آن نوع می باشند. [و به دیگر بیان: به هر نوعی از انواع جوهری افعالی نسبت داده می شود که کمالات ثانی برای آن نوع هستند. نوع جوهری مبدأ فاعلی چنین افعالی می باشد.]

با توجه به قاعده عقلی یادشده، نفس انسانی - که یک صورت جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است اما در مقام فعل متعلق به ماده می باشد - علت فاعلی افعالی است که از انسان صادر می شود. اما نفس انسانی یک مبدأ فاعلی علمی است که [با شناخت و آگاهی کار انجام می دهد و] تنها اموری از او صادر می شود که آنها را کمال برای خود تشخیص داده است. و از این روی نیاز به آن است که پیش از انجام کار، آن کار را تصور کند و کمال بودن آن را مورد تصدیق قرار دهد.

پس اگر تصدیق [به کمال بودن فعل و نافع بودن آن برای فاعل] بدیهی و روشن باشد و یا ملکة راسخی در نفس باشد نفس بدون آن که تأمل و درنگ کند به کمال بودن آن فعل حکم می کند؛ مانند کسی که سخن می گوید، و حروف را یکی پس از

لی بعضها، لتبذل وتلكأ، وانقطع عن الكلام. وإن لم يكن ضرورياً مقضياً به، توسلت إلى التروي والفحص عن المرجحات؛ فإن ظفرت بما يقضي بكون الفعل كمالاً، قضت به.

ثم يتبع هذه الصورة العلمیة - علی ما قيل - الشوق إلى الفعل، لما أنه کمال ثانٍ معلول لها.

ثم يتبع الشوق الإرادة، وهي وإن كانت لا تعبر عنها يفيد تصوّر حقیقتها، لكن يشهد لوجودها بعد الشوق ما تجده ممن يريد الفعل وهو عاجز عنه ولا يعلم بعجزه،

دیگری بدون تأمل و اندیشه بر زبان جاری می‌کند. [سخنگو در حال سخن گفتن تأمل و فکر نمی‌کند که هر حرفی را چگونه ادا کند و لب‌ها و زبانش را چگونه به حرکت درآورد تا آن حرف ادا شود] و اگر در مورد [اصل ادا کردن یا نحوه ادا کردن] برخی از حروف تأمل و اندیشه کند به لکننت می‌افتد و از سخن گفتن باز می‌ماند.

و اگر تصدیق [به کمال بودن فعل برای فاعل] روشن و مورد حکم نفس نبود، نفس اندیشه می‌کند و به بررسی مرجحات می‌پردازد. پس اگر به چیزی دست یابد که کمال بودن آن فعل را روشن می‌سازد، بدان حکم خواهد کرد؛ [و این مرحله همان مرحله تصدیق به فایده کار است.]

به دنبال تصدیق به فایده کار و کمال بودن آن - بنابر آنچه حکما گفته‌اند - شوق به انجام آن کار در نفس پدید می‌آید، چرا که شوق یک کمال ثانی است که معلول تصدیق به فایده کار می‌باشد.

و به دنبال شوق، اراده تحقق می‌یابد. و اگرچه تعبیری که حقیقت اراده را تبیین کند در اختیار نداریم، اما [نباید در این که اراده حقیقتی است غیر از تحریک عضلات که به دنبال شوق در نفس پدید می‌آید تردید کنیم]. شاهد بر وجود اراده [به عنوان حلقه واسطه میان شوق و تحریک عضلات] حالتی است که در شخص ناتوانی که خود را قادر بر انجام کاری می‌داند و لذا اراده می‌کند آن را انجام دهد، اما انجام نمی‌دهد، می‌یابیم.

فلا یستطیع الفعل وقد اراده.

ثم تتبع الإرادة القوة العاملة المحركة للعضلات، فتحركة العضلات، وهو الفعل. فمبادئ الفعل الإرادی فینا هی: العلم، والشوق، والإرادة، والقوة العاملة المحركة. هذا ما نجاه من أنفسنا فی أفعالنا الإرادية. وإمعان النظر فی حال سائر الحیوان یعطی أنها كالإنسان فی أفعالها الإرادية.

[توضیح این‌که: برخی گمان کرده‌اند اراده همان شوق است و حقیقتی جدا از آن ندارد، در برابر این گروه باید گفت: انسان گاهی شوق به انجام کار دارد، اما چون موانعی در راه تحقق آن کار وجود دارد و انسان خود را از انجام آن ناتوان می‌بیند، هرگز اراده انجام آن کار را نمی‌کند؛ مانند کسی که شوق پرواز کردن دارد اما چون خود را قادر بر پرواز نمی‌بیند، آن را اراده نمی‌کند؛ و این نشان می‌دهد که حقیقت اراده غیر از شوق است. گروه دیگری توهم کرده‌اند اراده همان تحریک عضلات، توسط قوه عامل، به سوی انجام کار است و امری جدا از آن نیست. در پاسخ به ایشان می‌گوییم: انسان گاهی اراده انجام کار دارد، و تصمیم می‌گیرد که عضلات خویش را به حرکت درآورد، اما عضلات حرکت نمی‌کند. مانند کسی که تازه فلج شده است و از بیماری خویش ناآگاه است، و لذا تصمیم می‌گیرد که بلند شود، اما نمی‌تواند بلند شود. در این جا اراده تحقق دارد اما تحریک عضلات وجود ندارد، و این نشان می‌دهد که اراده غیر از تحریک عضلات می‌باشد.]

پس از [تصور فعل و تصدیق به فایده آن و شوق به آن و] تعلق گرفتن اراده به فعل، قوه عامل که حرکت‌دهنده عضلات است، عضلات را به حرکت درمی‌آورد، و در این مرحله فعل مورد نظر تحقق می‌یابد.

از بیان فوق به دست می‌آید که مبادی فعل ارادی در انسان عبارت است از: علم، شوق، اراده، و قوه عامل که به حرکت درآورنده عضلات است. این چیزی است که ما از خودمان در افعال ارادی خویش می‌یابیم، و با دقت کردن در حالات سایر حیوانات معلوم می‌گردد که آنها نیز در کارهای ارادی خودشان مانند انسان هستند، [و مبادی یاد شده در افعال ارادی آنها نیز وجود دارد.]

فظهر بذلك أولاً: أنَّ المبدء الفاعلي لأفعال الإنسان الإرادية بما أنَّها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنَّه فاعل علمي. والعلم متمم لفاعليته يميّز به الكمال من غيره. ويتبعه الشوق، من غير توقف على شوق آخر أو إرادة. وتتبعه الإرادة بالضرورة، من غير توقف على إرادة أخرى؛ وإلاّ لتسلسلت الإرادات. فعَدَّ الإرادة علّةً فاعليّةً للفعل في غير محلّه. وأنما الإرادة والشوق الذي قبلها من لوازم العلم المتمم لفاعليّة الفاعل.

چند نکته

از آن چه گذشت چند نکته به دست می آید:

نکته نخست: مبدأ فاعلی برای افعال ارادی انسان، از آن جهت که آن افعال کمالات ثانی اویند، همان انسان است از آن جهت که یک فاعل علمی است؛ و علم متمم فاعلیت انسان می باشد و توسط آن، کمال از غیر کمال جدا می گردد. به دنبال علم [و تصدیق به فایده کار] شوق به آن کار در نفس پدید می آید، بدون آن که پیدایش آن منوط به وجود شوق دیگر یا اراده باشد، [یعنی این چنین نیست که انسان ابتدا شوق به شوق پیدا کند یا اراده کند که در او شوق حاصل شود و آن گاه شوق تحقق یابد، زیرا در این صورت در سلسله شوق ها و اراده ها تسلسل روی می دهد.] و تحقق اراده به دنبال پیدایش شوق ضروری است، بی آن که نیاز به آن باشد که اراده دیگری به آن تعلق بگیرد؛ [یعنی تحقق اراده نسبت به یک کار در نفس منوط به آن نیست که نفس اراده کند که اراده انجام آن کار را در خود ایجاد کند، زیرا در این صورت [آن اراده دوم نیز متوقف بر اراده سومی خواهد بود و به همین ترتیب ادامه می یابد و] تسلسل در زنجیره اراده ها روی می دهد.

از این جا دانسته می شود نمی توان اراده را علت فاعلی برای انجام کار به شمار آورد؛ [زیرا همان طور که بیان شد، علت فاعلی فعل همان نفس است] و اراده و شوقی که پیش از اراده تحقق می یابد از لوازم علمی هستند که متمم فاعلیت فاعل می باشد.

وثانياً: أنَّ أفعال الإنسان ممَّا للعلم دخل في صدره لا تخلو من إرادة الفاعل، حتَّى الفعل الجبري. وسيأتي في البحث عن أقسام الفاعل ما ينفع في المقام.

وثالثاً: أنَّ الملاك في اختياريَّة الفعل تساوي نسبة الإنسان إلى بالفعل والترك، وإن كان بالنظر إليه وهو تامُّ الفاعليَّة ضروريَّ الفعل.

ومن الكيفيَّات النفسانيَّة القدرة، وهي حالة في الحيوان، بها يصحُّ أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ. ويقابلها العجز.

وأما القدرة المنسوبة إلى الواجب تعالى، فإنَّ كان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فهي مبدئيَّة الفعلية بذاته لكلِّ شيء؛ وإذ كانت عين

نکته دوم: آن دسته از افعال انسان که علم در انجام آنها مدخلیت دارد، از اراده فاعل خالی نیست، حتی فعل جبری؛ زیرا وقتی کسی با تهدید و ارعاب انسان را بر انجام کاری مجبور می‌سازد، انسان با توجه به تهدید آن شخص و برای دفع شر او تصمیم به انجام آن کار می‌گیرد. پس در این‌جا نیز انجام کار مسبوق به اراده و تصمیم می‌باشد. [در بحث از اقسام فاعل^۱ در این‌باره بیشتر گفت‌وگو خواهیم کرد.

نکته سوم: معیار اختیاری بودن فعل آن است که نسبت انسان به انجام و ترک آن یکسان باشد، اگرچه صدور فعل از انسان در آن حال که فاعلیت وی تام گشته [و همه مبادی انجام کار در او پدید آمده] به نحو ضرورت و وجوب بوده باشد.

قدرت

از جمله کیفیات نفسانی قدرت است. قدرت، که در برابر عجز است، عبارت است از «حالتی در حیوان که به واسطه آن می‌تواند در صورتی که بخواهد، کار را انجام دهد، و در صورتی که نخواهد آن را انجام ندهد».

[این است حقیقت قدرت در حیوان]، اما قدرتی که به واجب تعالی نسبت داده می‌شود، [با قدرتی که در حیوان است و یک نوع کیفیت محسوب می‌شود تفاوت

الذات، فلا ماهیة لها، بل هي صرف الوجود.

ومن کیفیات النفسانیة - علی ما قیل - العلم. والمراد به العلم الحصولی الذهنی من حیث قیامه بالنفس قیامَ العرض بموضوعه، لصدق حدّ کیف علیه. وأمّا العلم الحضوری، فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجی عند العالم، والوجود لیس بجوهر ولا عرض.

دارد. قدرتی که به واجب تعالی نسبت داده می‌شود [عبارت است از «مبدئیت فعلی واجب بذاته نسبت به همه اشیا» زیرا واجب الوجود بالذات، از تمام جهات واجب الوجود می‌باشد] و هیچ جهت امکانی در او یافت نمی‌شود، و لذا صدور فعل از او به نحو صحت و جواز نیست بلکه به نحو فعلیت و ضرورت می‌باشد، و به بیان دیگر: مبدئیت او برای اشیا به نحو امکان نیست بلکه بالفعل است. [و چون مبدئیت واجب تعالی برای اشیا عین ذات اوست، قدرت واجب تعالی ماهیت ندارد، بلکه صرف هستی و وجود است.

علم

به عقیده حکما، علم در شمار کیفیات نفسانی است زیرا [از طرفی] حدّ کیف بر آن صدق می‌کند، [و از طرف دیگر بر نفس عارض می‌شود]. البته مقصود ایشان خصوص علم حصولی ذهنی است که قیامش به نفس مانند قیام عرض به موضوعش می‌باشد، [بدین معنا که علم حصولی در وجود و تحققش به نفس نیازمند است و بر آن عارض می‌گردد، اما نفس از آن مستغنی است و وجودش به آن وابسته نیست]. اما علم حضوری [نه در مقوله کیفیت مندرج است و نه در هیچ مقوله دیگری، زیرا علم حضوری عبارت است از «حضور معلوم با وجود خارجی اش نزد عالم»، [و حضور شیء همان وجود شیء است. بنابراین علم حضوری از سنخ وجود است نه ماهیت؛] و وجود نه جوهر است و نه عرض.

والعلم الذي هو من الكيف مختص بذوات الأنفس. وأما المغارات، فقد تقدم أن علومها حضورية غير حصولية؛ غير أن العلوم الحصولية التي في معاليها حاضرة عندها، وإن كانت هي أيضاً بما أنها من صنعها حاضرة عندها. ومن هذا الباب الخلق، وهو الملكة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية. ولا يسمى خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدء الأفعال الإرادية. وليس هو

و آن علمی که از مقوله کیف است، مخصوص موجوداتی است که دارای نفس می باشند، [مانند انسان و دیگر انواع حیوان]؛ اما مغارات، [که هم در مقام ذات مجرد از ماده اند و هم در مقام فعل]، چنان که گذشت، علومشان حضوری است نه حصولی، [و لذا علوم آنها از سنخ وجود است و در نتیجه نه جوهر است و نه عرض]. البته [معنای این سخن آن نیست که مجردات از علوم حصولی مانا آگاه هستند و نسبت به آنها جهل مطلق دارند، به ویژه آن دسته از علوم حصولی که واقعیاتی در خارج ندارند، مانند علوم اعتباری؛ زیرا موجودات مجرد در سلسله علل ما و همه موجودات دارای نفس قرار دارند، و] علوم حصولی ای که در معلول های آنها هست نزد آنها حضور دارد، اگرچه آن علوم از آن جهت که معلول خود آن نفوس نیز می باشند، نزد آنها نیز حضور دارند. [توضیح این که: صورت های ذهنی ما از آن جهت که حکایت از واقعیاتی در ورای خود می کنند، نسبت به آن واقعیات علوم حصولی هستند، اما همین صورت های ذهنی از آن جهت که خودشان با وجود خارجی شان نزد نفس حضور دارند، معلوم حضوری نفس می باشند و علم نفس به آنها علم حضوری است.]

خُلُق

از جمله کیفیات نفسانی خلق است. خلق عبارت است از «ملکه نفسانی که افعال با سهولت و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می شوند». این کیفیت نفسانی تنها در صورتی خُلُق نامیده می شود که به صورت عقل عملی که مبدأ افعال ارادی است

القدرة على الفعل؛ لأن نسبة القدرة إلى الفعل والتترك متساوية، ولا نسبة للخلق إلا إلى الفعل. وليس المراد به هو الفعل - وإن كان ربما يطلق عليه - لأنه الأمر الراسخ الذي يبتني عليه الفعل.

وللخلق انشعابات كثيرة، تكاد لا تحصي الشعب الحاصلة منها؛ لكن أصول الأخلاق الإنسانية نظراً إلى القوى الباعثة للإنسان نحو الفعل ثلاثة، وهي: قوى الشهوة، الباعثة له إلى جذب الخير والنافع الذي يلائمه؛ وقوى الغضب، الباعثة له إلى

درآید.

نباید خلقت را همان قدرت بر فعل دانست، زیرا نسبت قدرت به فعل و ترک یکسان است، در حالی که خلقت نسبتی جز به فعل ندارد؛ [یعنی هر خلقتی اقتضای انجام کار خاصی دارد و دیگر نسبت به ترک آن کار اقتضایی ندارد]. و نیز مقصود از خلقت همان فعل [و رفتار انسان] نیست، اگر چه گاهی به رفتار انسان نیز اطلاق می‌گردد، [و مثلاً به کسی که رفتارش با دیگران نیکوست گفته می‌شود: او اخلاق نیکویی دارد، اما خلقتی که از کیفیات نفسانی محسوب می‌شود همان رفتار نیست] زیرا خلقت در این اصطلاح آن امر راسخ و ثابتي است که فعل مبتنی بر آن است [و منشأ صدور فعل می‌باشد].

اصول اخلاق

خلقت دارای انشعاب‌ها و شاخه‌های فراوانی است که احصا و شمارش همه آنها دشوار می‌نماید، اما اصول اخلاق، با توجه به تعداد قوایی که برانگیزنده انسان به سوی فعل می‌باشد، سه تا هستند؛ [چرا که در انسان سه قوه برانگیزنده به سوی فعل وجود دارد]. و آن قوا عبارتند از:

۱. قوه شهوت که برانگیزنده انسان است به سوی جذب خیر و جلب امور نفعی که ملایم با طبع اوست. [خیر عبارت است از آن چه اصالتاً و بالذات مطلوب و خوش آیند است مانند سلامتی؛ و نافع چیزی را گویند که وسیله برای جلب خیر

دفع الشرّ والضرّ؛ والعقل، الذي يهديه إلى الخير والسعادة، ويرجّره عن الشرّ والشقاء.

فالمملكة العاملة في المشتبهات، إن لازمت الاعتدال بفعل ما ينبغي كما ينبغي، سمّيت عقّة؛ وإن انحرفت إلى حدّ الإفراط، سمّيت شرّها؛ وإن نزلت إلى التفريط،

واقع می‌شود و مطلوب بالتبع می‌باشد، مانند خوردن دارو.]

۲. قوه غضب که برانگیزنده انسان است به سوی دفع شرّ و امور مضرّ. [فرق میان شرّ و مضرّ نظیر فرق میان خیر و نافع است. شرّ چیزی را گویند که اصالتاً و ذاتاً ناخوش آیند است، مانند بیماری و درد؛ و مضرّ چیزی را گویند که زمینه‌ساز پیدایش شر است، مانند خوردن سم.]

۳. عقل که انسان را به خیر و سعادت رهنمون می‌گردد و از شرّ و شقاوت بازمی‌دارد. [یا ترجمه به قوای سه‌گانه فوق اخلاق به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: ۱. خلق‌ها و ملکات مربوط به قوه شهوت. ۲. خلق‌ها و ملکات مربوط به قوه غضب. ۳. خلق‌ها و ملکات مربوط به عقل. هریک از این سه دسته نیز بر سه قسم می‌باشند: خلقی که در جانب اعتدال است، خلقی که در جانب افراط است و خلقی که در جانب تفريط است. و تفصیل این اقسام چنین است:]

خلق‌های مربوط به قوه شهوت

۱. عفت [= پاک‌دامنی]: ملکه عامل در مشتبهات و تمایلات نفس در صورتی که ملازم با اعتدال باشد، یعنی آنچه را سزاوار انجام‌شدن است به نحو شایسته انجام دهد، «عفت»، نامیده می‌شود.

۲. شرّه [= حرص بسیار]: ملکه عامل در مشتبهات در صورتی که به سمت افراط کشیده شود، [و به گونه‌ای گردد که در کسب لذات نفسانی و جلب ملایمات زیاده‌روی کند] «شرّه» نامیده می‌شود.

۳. خمود [= خاموشی و بی‌حرکتی]: در صورتی که ملکه عامل در تمایلات نفس

سمّیت خموداً. وكذلك الملكة المرتبطة بالغضب، لها اعتدال تسمّى شجاعاً، وطرفاً إفراط يسمّى تهوراً، وتفریط يسمّى جُبناً. وكذلك الملكة الحاكمة في الخير والشر، والنافع والضار، إن لازمت وسط الاعتدال، فاشتغلت بما ينبغي كما ينبغي، سمّيت حكمة؛ وإن خرجت إلى حدّ الإفراط سمّيت جريزة، أو إلى حدّ التفریط سمّيت غباوة.

به جانب تفریط کشیده شود، [و در کسب مشتهیات نفسانی به حدّ نصاب نرسد] «خمود» نامیده می شود.

خلق های مربوط به قوه غضب

۱. شجاعت [دلیری]: در صورتی که ملکه مربوط به غضب در حدّ اعتدال باشد آن را «شجاعت» می نامند.
۲. تهوّر [عجب باکی]: در صورتی که آن ملکه به حدّ افراط و زیاده روی کشیده شود «تهوّر» نامیده می شود.
۳. جُبّین [تیرس]: در صورتی که آن ملکه به حدّ تفریط منحرف گردد، «جُبّین» نامیده می شود.

خلق های مربوط به عقل

۱. حکمت: ملکه حکم کننده در مورد خیر و شرّ و کارهای سودبخش و زیان بخش در صورتی که با اعتدال ملازم باشد و درباره آن چه شایسته اندیشه است به نحو مناسب بیان دیشد، «حکمت» نامیده می شود.
۲. جُریزه [تیرکی در مکر]: آن ملکه در صورتی که به حدّ افراط منحرف گردد «جریزه» نامیده می شود.
۳. غباوت [= کندذهنی]: آن ملکه در صورتی که به حدّ تفریط منحرف گردد، «غباوت» نامیده می شود.

والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث - التي نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج، وأثرها إعطاء كل ذي حق من القوى حقه - إذا اعتدلت، سميت عدالة؛ وإن خرجت إلى حد الإفراط، سميت ظلماً؛ أو إلى حد التفريط، سميت انظلاماً. ووسط الاعتدال من هذه الملكات - التي هي الأصول - وما يتفرع عليها من الفروع فضيلة ممدوحة، والظرفان - أعني طرفي الإفراط والتفريط - رذيلة مذمومة. والبحث عن هذه الفضائل والرذائل موكول إلى غير هذه الصناعة.

عدالت

از اجتماع ملکات سه گانه هیئت حاصل می گردد که نسبتش به آن ملکات نسبت مزاج به ممتزج است و اثرش آن است که به هر قوه آن چه را سزاوار آن است اعطا می کند، و حق هر قوه را ادا می نماید. این هیئت در صورتی که در حد اعتدال باشد، «عدالت» نامیده می شود.^۱ و در صورتی که به افراط گراید «ظلم» نامیده می شود و اگر به تفريط گراید به آن «انظلام» گویند.

حد وسط و نقطه اعتدال این ملکات که اصول هستند، و همچنین حد وسط تخلقی هایی که از فروعات این ملکات به شمار می آیند، فضیلت پسندیده است؛ و دو طرف آن، یعنی طرف افراط و طرف تفريط، رذیلت ناپسند می باشد. بحث و گفت و گو از این فضیلت ها و رذیلت ها [از موضوع این کتاب بیرون است و] به علم دیگری مربوط می باشد.

۱. عبارت حضرت علامه به این صورت است: «و الهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث، التي نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج، و أثرها إعطاء كل ذي حق من القوى حقه، إذا اعتدلت سميت عدالة» و ترجمه آن همان است که در بالا ذکر شد. ولی به نظر می رسد حق عبارت آن است که گفته شود: «الملکات الثلاث التي نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج، إذا اعتدلت سميت عدالة، و أثرها إعطاء كل ذي حق من القوى حقه» یعنی: از اجتماع ملکات سه گانه هیئت حاصل می گردد که نسبتش به آن ملکات، نسبت مزاج به ممتزج است. این هیئت در صورتی که در حد اعتدال باشد، عدالت نامیده می شود، و اثرش آن خواهد بود که به هر قوه آن چه را سزاوار آن است، می دهد و حق هر قوه را ادا می نماید.

وقد ظهر ممّا تقدّم أولاً: أنّ الخلق إنّما يوجد في العالم الإنسانيّ وغيره من ذوات الأنفس التي تستكمل بالأفعال الإرادية على ما يناسب کمال وجوده. فلا تخلّق في المفارقات، إذ لا عقل عمليّاً ولا استكمال إرادياً فيها.

وثانياً: أنّ كلّاً من هذه الأخلاق التي هي من الكيفيّات النفسانيّة، بما أنّها ملكة راسخة، تقابلها حال من تلك الكيفيّة، كالشهوة، والغضب، والخوف، والفرح، والحزن، والهم، والخجل، والسرور، والغمّ، وغير ذلك. والبحث عن أسبابها الطبيعيّة في الطبّ، و عن إصلاحها و تدبيرها بحيث يلائم السعادة الإنسانيّة في صناعة الأخلاق.

ومن الكيفيّات النفسانيّة اللذة والألم. واللذة على ما عرفوها إدراك الملائم، بما أنّه

چند نکته

از آن چه گذشت چند نکته به دست می آید:

نکته نخست: خلق تنها در انسان و دیگر موجوداتی که دارای نفس هستند و توسط افعال ارادی متناسب با کمال وجودی خود تکامل می یابند، یافت می شود. بنابراین، در مفارقات [که هم ذاتاً مجرد از ماده اند و هم فعلاً] کیفیتی به نام خلق وجود ندارد؛ زیرا در آنها نه عقل عملی وجود دارد و نه حرکت تکاملی ارادی.

نکته دوم: در برابر هریک از خلق ها، از آن جهت که کیفیات نفسانی راسخ و استواری در نفس آدمی هستند، یک «حال» از همان کیفیت قرار دارد؛ مانند: شهوت، غضب، خوف، فرح، حزن، اندوه، خجالت، سرور، غم و غیر آن. گفت و گو از اسباب طبیعی این حالات در علم «طب» و بحث از اصلاح و تنظیم این حالات به گونه ای که در جهت سعادت انسانی قرار گیرد در علم «اخلاق» انجام می شود.

لذت و ألم

از جمله کیفیات نفسانی لذت و ألم است. لذت، بنابر تعریف حکیمان، عبارت

ملائم. والألم إدراك المنافي، بما أنه منافي. فهما من الكيف، بما أنهما من سنخ الإدراك. ويتقسمان بانقسام الإدراك؛ فمنهما حسي، وخيالي، وعقلي. فاللذة الحسية كإدراك النفس الحلاوة من طريق الذوق، والرائحة الطيبة من طريق الشم. واللذة الخيالية إدراكها الصورة الخيالية من بعض الملذات الحسية. واللذة العقلية إدراكها بعض ما نالته من الكمالات الحقة العقلية. واللذة العقلية أشد اللذات وأقربها، لتجردها

است از ادراک آن چه ملایم [و موافق با طبع] است از آن جهت که ملایم است؛ [بنابراین برای تحقق لذت سه شرط لازم است: ۱. وجود قوه مدرک، و لذا برای موجوداتی که فاقد ادراک و قوه مدرک هستند لذت حاصل نمی گردد. ۲. حصول امر ملایم. ۳. ادراک امر ملایم از آن جهت که ملایم است. با توجه به شرط اخیر اگر امر ملایم برای شخص حاصل گردد اما آن را ادراک نکند و یا به آن توجه نداشته باشد، و یا آن را ملایم با خود نداند و یا به ملایم بودن آن توجه نداشته باشد، در او لذت حاصل نخواهد شد.]

و ألم عبارت است از ادراک آن چه منافی [و ناسازگار با طبع] است از آن جهت که منافی است. [تظیر شرایط بادشده برای تحقق لذت، در مورد ألم نیز معتبر است. و لذا موجودات فاقد ادراک، ألم و درد ندارند، و نیز اگر امر منافی با طبع در کسی حاصل شود اما ادراک نشود و یا به آن توجه نشود و یا شخص مورد نظر آن را منافی با طبع خود نداند و یا به منافی بودن آن توجه نداشته باشد، در او درد حاصل نخواهد شد.]

اقسام لذت و ألم

لذت و ألم، از آن جا که از سنخ ادراک اند، در مقوله کیفیت مندرج می شوند. و چون ادراک دارای اقسامی است [ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی] لذت و ألم نیز اقسام مختلفی خواهند داشت، که عبارتند از: لذت و ألم حسی، لذت و ألم خیالی و لذت و ألم عقلی.

لذت حسی: [لذت حسی لذتی است که از طریق حواس پنج گانه برای نفس

وثباتها. والألم الحسی والخیالی والعقلی علی خلاف اللذة فی کل من هذه الأبواب. واللذة علی أي حال وجودیة؛ والألم عدمی، یقابلها تقابل العدم والمملكة. لا یقال: لا یرب فی أن الألم شرٌّ بالذات؛ وإذ كان هو إدراك المنافی بما أنه منافی، كان أمراً وجودیاً، لأن الإدراك أمر وجودی؛ وبهذا ینفسخ قولهم: إن الشر عدم لا غیر.

حاصل می‌گردد آن‌گاه که هریک از این حواس به ادراک چیزی که ملائم با آنهاست نایل می‌شوند. [مانند ادراک شیرینی از طریق حس چشایی، و یا ادراک بوی خوش از طریق حس بویایی.

لذت خیالی: لذت خیالی عبارت است از آن که نفس [توسط قوه خیال] صورت‌های خیالی را که از برخی امور حسی لذت‌بخش می‌سازد، ادراک نماید.

لذت عقلی: لذت عقلی عبارت است از آن که نفس [توسط قوه عاقله] بعضی از کمالات راستین عقلی را که بدان نایل آمده، ادراک نماید. لذت عقلی از دیگر لذات شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد، چرا که از ماده مجرد است و دارای ثبات و دوام می‌باشد. ألم حسی در برابر لذت حسی، و ألم خیالی در مقابل لذت خیالی و ألم عقلی نیز در برابر لذت عقلی می‌باشد.

لذت از امور وجودی و ألم از امور عدمی است

لذت به هر حال، [خواه لذت حسی و خواه لذت خیالی و یا عقلی]، یک امر وجودی است، اما ألم یک امر عدمی است و نسبتش با لذت، نسبت عدم ملکه به ملکه می‌باشد. [بنابراین ألم عبارت است از عدم لذت در آن‌جا که شائیت لذت وجود دارد.]

یک اشکال: تردیدی نیست که ألم «شرٌّ بالذات» است، [یعنی ألم بدون در نظر گرفتن هر چیز دیگر خودش ذاتاً شرٌّ و نامطلوب است.] و از طرفی ألم عبارت است از «ادراک منافی از آن جهت که منافی است»، و لذا یک امر وجودی می‌باشد؛ زیرا

لأنه يقال: وجود كل شيء هو نفس ذلك الشيء، ذهنياً كان أو خارجياً؛ فحضور أي أمر عدمي عند المدرك هو نفس ذلك الأمر العدمي، لاتحاد الوجود والماهية، والعلم والمعلوم؛ فالألم الموجود في ظرف الإدراك مصداق للألم، وهو بعينه الألم العدمي الذي هو شر بالذات.

تنبیه

ما مر من القول في کیف وأحكامه وخواصه، هو المأنور من الحكماء المتقدمین. وللمتأخرین من علماء الطبيعة خوض عمیق في ما عدّه المتقدمون من

ادراک [کیفیتی است که در نفس پدید می‌آید و] یک امر وجودی است. و از این‌جا بطلان این گفته حکما که «شر عدم و نیستی است نه چیز دیگر» روشن می‌گردد.

پاسخ: وجود هر شیئی نفس آن شیء است، خواه آن وجود در ذهن باشد و خواه در خارج. پس حضور یک امر عدمی نزد مدرك چیزی جز نفس آن امر عدمی نیست، به دلیل اتحاد وجود با ماهیت، و اتحاد علم با معلوم. بنابراین، ألم موجود در ظرف ادراک مصداق ألم است و در عین حال خودش همان ألم عدمی‌ای است که شر بالذات می‌باشد.

یک تذکر

آنچه درباره کیفیت و احکام و خواص آن بیان شد، مطالبی است که از حکیمان پیشین به دست ما رسیده است. [و در واقع تفسیر فلسفی آرای است که در طبیعیات قدیم درباره رنگ و نور و اموری مانند آن بیان شده است. اما بخش عمده‌ای از آن آرا و نظریات هم‌اکنون نسخ شده و بطلانش آشکار گردیده است] و دانشمندان علوم طبیعی در قرون اخیر تحقیقات عمیقی درباره آنچه پیشینیان از مقوله کیفیت دانسته‌اند، انجام داده‌اند و به احکام و آثار فراوانی دست یافته‌اند و

کیفیات نفسانی □ ۴۸۵

الکیف، عثروا فيه على أحكام و آثار جمّة، ينبغي للباحث المتدبر أن يراجعها ويراعي
جانبها في البحث.

شایسته است دانش پژوه اندیشمندانها را از نظر دور ندارد و با توجه به آنها وارد
تحقیق شود.

الفصل السادس عشر في الإضافة. وفيه أبحاث

البحث الأول

قد عرفت أن سبعا من المقولات أعراض نسبية، وهي الإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والجدة، وأن يفعل، وأن يفعل، ومعنى نسبيتها أنها هيأت قائمة بموضوعاتها من نسب موجودة فيها؛ لا أن هذه المقولات عين تلك النسب الوجودية.

فصل شانزدهم إضافة

مطالب این فصل را در ضمن چند بحث مطرح می‌کنیم.

بحث نخست: مقولات نسبی عین نسبت نیستند

پیش از این بیان شد که هفت مقوله از مقولات ده‌گانه را «اعراض نسبی» تشکیل می‌دهند که عبارتند از: اضافه، آیین [= کجایی]، متی [= چه گاهی]، وضع [= نهاد]، جده [= داشت]، ان يفعل [= کنش]، و ان يفعل [= کنیدن یا پذیرش]. معنای نسبی بودن این مقولات آن است که «این مقولات هیئت‌هایی هستند قائم به موضوعاتشان که از نسبت‌های موجود در آن موضوعات پدید می‌آیند» نه آن‌که این مقولات همان نسبت‌های وجودی باشند. برای اثبات این مدعا دو دلیل ذکر می‌کنیم:

وذلك أنك عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقل أن النسبة رابط، موجود في غيره، لا استقلال له أصلاً، لا يحمل على شيء، ولا يحمل عليه شيء؛ فلا ماهية له، لأن الماهية ما يقال على الشيء في جواب ما هو، والمقولات ماهيات جنسية، فلا تكون النسبة مقولة ولا داخلية تحت مقولة.

على أن النسبة في بعض هذه المقولات متكررة متكررة، ولا معنى لتكرار الماهية؛ كمقولة الإضافة التي يجب فيها تكرار النسبة، ومقولة الوضع التي فيها نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج، وربما قامت على نسب كثيرة جداً.

دلیل نخست: در بحث وجود رابط و مستقل بیان شد که نسبت یک رابط است و وجودش «فی غیره» می باشد و هیچ استقلالی در هستی خود ندارد، نه بر چیزی حمل می شود و نه چیزی بر آن حمل می گردد؛ و لذا ماهیت ندارد؛ چرا که ماهیت عبارت است از «آن چه در پاسخ سؤال از چیستی شیء بر آن حمل می گردد» و از طرفی مقولات یک سری ماهیات جنسی هستند، بنابراین، نسبت نه مقوله است و نه مندرج در یک مقوله می باشد، [بلکه اساساً ماهیت ندارد و از تمام اقسام ماهیت بیرون می باشد].

دلیل دوم: در پاره ای از مقولات نسبی نسبت تکرار می شود و دو یا چند نسبت تحقق می یابد؛ [و اگر نسبت خودش مقوله و یا نوعی از مقوله باشد، لازمه اش آن است که در آن موارد ماهیت تکرار شده باشد، و از مجموع چند ماهیت یک فرد از ماهیت به وجود آمده باشد] در حالی که تکرار ماهیت معقول نیست [و نمی توان گفت در یک ماهیت چند ماهیت تحقق دارد]. مثلاً در مقوله اضافه تکرار نسبت یک امر ضروری و اجتناب ناپذیر است؛ و همچنین در مقوله وضع گاهی نسبت های فراوانی یافت می شود؛ زیرا در مقوله وضع میان اجزای شیء یا یکدیگر، و میان مجموع آن اجزا با خارج نسبت برقرار می شود، [و از مجموع این نسبت ها یک فرد از ماهیت آن مقوله تحقق می یابد. حال اگر بگوییم: مقوله اضافه یا وضع همان نسبت ها هستند لازمه اش آن است که یک ماهیت از دو یا چند ماهیت تشکیل شود].

فتبیّن أنّ المقولة النسبیة هی هیأة حاصلة للشیء من نسبة كذا وكذا قائمة به.

البحث الثاني

إنّ الإضافة هیأة حاصلة من نسبة الشیء إلى شیء آخر منسوب إلى الشیء الأول المنسوب إليه؛ كهیأة الإضافة التي فی الأخ، فإنّ فیها نسبة الأخ بالأخوة، إلى أخیه المنسوب إلى هذا الأخ المنسوب إليه، بالأخوة.

فالنسبة التي فی مقولة الإضافة متكررة؛ وهو الفرق بین ما فیها من النسبة و بین مطلق النسبة؛ فإنّ وجود مطلق النسبة واحد قائم بالطرفین مطلقاً، بخلاف الحال فی مقولة الإضافة، فإنّ النسبة فیها متكررة، لكلّ من المضافین نسبة غیر ما فی الآخر، غیر أنّهما متلازمان، لا تنفكان فی ذهن ولا خارج.

از این جا دانسته می‌شود که مقوله نسبی عبارت است از «هینتی که از یک یا چند نسبت قائم به شیء برای آن شیء پدید می‌آید».

بحث دوم: تعریف مقولة اضافة

اضافه عبارت است از «هینتی که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است پدید می‌آید»، مانند هیئت اضافه‌ای که در برادر است. در صورتی میان حسن و حسین آن هیئت خاص برقرار خواهد بود که حسن نسبت اخوت به حسین داشته باشد که او نیز نسبت اخوت به حسن دارد.

از این جا دانسته می‌شود نسبتی که در مقولة اضافه تحقق دارد نسبت متكرر است؛ و همین است فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه است. توضیح این‌که: وجود مطلق نسبت یک وجود واحد است که همیشه قائم به دو طرف می‌باشد؛ اما نسبت در مقولة اضافه تکرار می‌شود، و برای هر یک از دو طرف اضافه نسبتی است غیر از آن نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد، اگرچه این دو نسبت ملازم یکدیگرند و نه در ذهن و نه در خارج از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

وما آوردناه من تعریف الإضافة ليس بحدّ منطقيّ، كما تقدّمت الإشارة إليه في نظائره؛ بل رسم، إن كان أعرف من المعروف. ولعلّ المعقول من لفظ الإضافة مشقّعاً ببعض ما له من الأمثلة، أعرف عند العقل ممّا آوردناه من الرسم؛ فلا كثير جدوى في إطالة البحث عن قيوده نقضاً وإبراماً. وكذا في سائر ما آوردوه لها من التعاريف. ثمّ إنّّه ربما يطلق المضاف ويراد به نفس المقولة؛ ويسمّى عندهم بالمضاف الحقيقي. وربما يطلق ويراد به موضوع المقولة. وربما يطلق ويراد به الموضوع

در این جا نیز یادآور می شویم: آنچه به عنوان تعریف اضافه بیان کردیم حدّ منطقی اضافه را بیان نمی کند - [زیرا اضافه جنس عالی است و لذا فاقد جنس و فصل می باشد و اساساً تعریف حدّی ندارد] - بلکه رسم آن می باشد آن هم در صورتی که آن تعریف را روشن تر از معروف بدانیم (وگرنه به عنوان رسم نیز نمی توان آن را پذیرفت). و شاید نزد عقل آنچه از لفظ اضافه به ضمیمه چند مثال فهمیده می شود روشن تر از تعریفی باشد که برای آن آوردیم. و لذا بحث از قیود آن تعریف و پرداختن به نقض و ابرام هایی که در این باره انجام گرفته و نیز بررسی دیگر تعاریفی که برای اضافه ذکر شده است، فایده چندان دربر ندارد.

مضاف حقیقی و مضاف مشهوری

گاهی مضاف اطلاق می شود و مقصود از آن خود مقوله - [یعنی هیئت حاصل از نسبت متکرر] - است و به آن «مضاف حقیقی» می گویند، [مانند آن جا که مضاف بر خود بالایی و پایینی اطلاق می گردد]. و گاهی مضاف به کار می رود و مقصود از آن موضوع مقوله است. [مانند آن جا که مضاف بر سقف یا کف اطلاق می شود]. و گاهی نیز مضاف استعمال می شود و مراد از آن مجموع موضوع و عرض است، و به آن «مضاف مشهوری» می گویند؛ [مانند آن جا که مضاف بر سقف به لحاظ نسبت متکرری که با کف دارد اطلاق می شود].

دلیل این که قسم اخیر را مضاف مشهوری می نامند آن است که توده مردم

والمعرض جميعاً؛ ويسمى المضاف المشهورى، فإن العامة ترى أن المضاف إلى الأب مثلاً هو الإنسان المتلبس بالبنوة، والحال أن التعلق من الجانبين إنما هو للإضافة نفسها بالحقيقة.

البحث الثالث

الإضافة موجودة فى الخارج، والحس يؤيد ذلك، لوقوعه على أنواع من الإضافات الخارجيّة التي لها آثار عينية لا يرتاب فيها، كإضافة الأب والابن، والعلو والسفل، والقرب والبعد، وغير ذلك.

وأما نحو وجودها، فالعقل يتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفاً ناعاً لهما، انتزاعاً من غير ضمّ ضميمة؛ فهي موجودة بوجود

می‌پندارند آنچه مثلاً مضاف به پدر است همان انسانی است که متلبس به بنوت [حضرندی] می‌باشد، در حالی که تعلق از دو طرف درحقیقت از آن خود اضافه است، [یعنی اضافه درحقیقت میان ابوت و بنوت برقرار می‌باشد و مضاف حقیقی همان ابوت و بنوت است، اما عامه مردم می‌پندارند که اضافه میان شخصی که متصف به ابوت و شخصی که متصف به بنوت است، برقرار می‌باشد.]

بحث سوم: نحوه وجود اضافه در خارج

اضافه در خارج تحقق دارد، و حس این مطلب را تأیید می‌کند؛ زیرا ما ملاحظه می‌کنیم که اشیای خارجی متصف به اضافاتی می‌شوند که آثار عینی بر آنها مترتب می‌گردد، و این حقیقتی روشن و غیر قابل تردید است؛ مانند اضافه پدر، فرزند، بالایی، پایینی، نزدیکی، دوری و غیر آن، بنابراین اصل وجود اضافه در خارج یک امر مسلم و یقینی است.]

اما نحوه وجود اضافه به این صورت است که عقل از دو موضوعی که واجد نسبت متکرر و متلازم هستند، بدون آنکه چیزی در خارج به آنها ضمیمه گردد، وصفی را برای آنها انتزاع می‌کند. بنابراین اضافه در خارج به وجود موضوعش

موضوعها، من دون آن ی‌کون بازائها وجود منحاز مستقل.

قال في الأسفار بعد كلام له في هذا المعنى: «وبالجملة إن المضاف، بما هو مضاف بسيط، ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد، بل وجوده أن يكون لاحقاً بأشياء كونها بحيث تكون لها مقايسة إلى غيرها؛ فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر، ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات.» انتهى. (ج ۴، ص ۲۰۴)

البحث الرابع

من أحكام الإضافة أن المضافين متكافئان وجوداً وعدمًا، وقوةً وفعلًا؛ فإذا كان أحدهما موجوداً، كان الآخر موجوداً؛ وكذا في جانب العدم؛ وإذا كان أحدهما بالقوة، فالآخر بالقوة؛ وكذا في جانب الفعل.

موجود می‌باشد و وجود جداگانه و مستقلى ندارد.

صدرالمتألهين در استازيه دنبال كلامی که در این باره دارد می‌گوید:

«حاصل آن‌که مضاف، از آن جهت که مضاف بسيط است، وجود مستقل و جداگانه‌ای در خارج ندارد؛ بلکه وجودش به این صورت است که عارض بر اشیا می‌شود که آن اشیا وجودشان به گونه‌ای است که مقایسه و نسبتی با چیز دیگری دارند. مثلاً وجود آسمان فی‌ذاته وجود جوهر است، اما وجودش به گونه‌ای که اگر با زمین مقایسه شود فوقیت از آن فهمیده می‌شود، وجود اضافات است.»^۱

بحث چهارم: طرفین اضافه ملازم یکدیگرند

از جمله احکام اضافه آن است که دو طرف اضافه [=مضافین] از جهت وجود و عدم، و قوه و فعل همتا و برابر می‌باشند؛ بدین معنا که اگر یک طرف اضافه تحقق داشته باشد طرف دیگر آن نیز موجود می‌باشد، و همچنین در ناحیه عدم؛ [اگر یک طرف اضافه معدوم باشد طرف دیگر آن نیز معدوم خواهد بود.] و اگر یکی بالقوه باشد دیگری نیز بالقوه می‌باشد و همچنین در ناحیه فعل؛ [اگر یک طرف اضافه بالفعل باشد، طرف دیگر نیز بالفعل خواهد بود.]

واعتراض علیه بآنکه منقوض بالتقدم والتأخر في أجزاء الزمان؛ فإن المتقدم والمتأخر منها مضافان، مع أن وجود أحدهما يلازم عدم الآخر؛ ومنقوض أيضاً بعلمنا ببعض الأمور المستقبلية، فالعلم بوجود في الحال والمعلوم معدوم لم يوجد بعد، مع أن العلم والمعلوم من المضافين.

وأجيب أما عن أول النقيضين، فبأن معية أجزاء الزمان ليست آنية - بأن يكون الجزآن موجودين في آن واحد - بل معيتهما اتصالهما في الوجود الوجداني

دو مورد نقض

بر قاعده یادشده اعتراض شده است که این قاعده در مورد اضافه تقدم و تأخر در اجزای زمان نقض می‌شود؛ چرا که جزء متقدم و جزء متأخر از زمان با آن که طرفین اضافه هستند [یا یکدیگر موجود نمی‌شوند، بلکه] وجود هر یک از آنها ملازم با عدم دیگری است. و نیز آن قاعده به واسطه علم ما به برخی از رویدادهای آینده نقض می‌گردد؛ چرا که علم ما در زمان حال موجود است، اما معلوم در زمان حال تحقق ندارد، و این در حالی است که علم و معلوم دو طرف اضافه را تشکیل می‌دهند و هر کدام مضاف به دیگری است.

پاسخ به نقض نخست

در پاسخ به نقض نخست گفته‌اند: معیت اجزای زمان «آنی» نیست به این صورت که در جزء از اجزای زمان در «یک آن» موجود باشند، بلکه معیت اجزای زمان همان «اتصال آنها در وجود وحدانی و تدریجی» آنها است، و همین معیت اجزای زمان در آن وجود وحدانی عین تقدم و تأخر آنها در آن وجود می‌باشد؛ همان‌گونه که وحدت عدد عین کثرت آن است.

توضیح این‌که: زمان یک وجود سیال واحد دارد و ذهن می‌تواند برای آن اجزایی در نظر بگیرد اجزایی که در خارج بالقوه موجود می‌باشند. و چون این اجزاء اجزای یک وجود واحد هستند می‌توان گفت اجزای مفروض زمان در آن وجود

التدریجی الذي معینهما فيه عين التقدّم والتأخّر فيه، كما أنّ وحدة العدد عين كثرته. وأما من النقض الثاني، فبأنّ الإضافة إنّما هي بين العلم وبين الصورة الحاضرة من المعلوم عند العالم، وهو المعلوم بالذات، دون المعلوم بالعرض الذي هو عين خارجي؛ والأمر المستقبل حاضرة بصورتها المعلومّة بالذات عند العالم، وإن كانت غائبة بعينها الخارجيّة المعلومّة بالعرض. على أنّ الحقّ أنّ العلم عين المعلوم، كما سيأتي في مرحلة العاقل والمعقول.

وكما يتكافأ المضافان وجوداً وعدمًا، وقوّةً ولعملاً، كذلك يتكافئان عموماً

واحد با یکدیگر جمع هستند، و میان آنها معیت برقرار می‌باشد. و چون وجود زمان یک وجود تدریجی است معیت اجزای آن عین تقدّم و تأخّر آنها نسبت به یکدیگر می‌باشد.]

پاسخ به نقض دوم

در پاسخ به نقض دوم گفته‌اند: اضافه در حقیقت میان علم و معلوم بالذات - یعنی صورتی که از معلوم نزد عالم حاضر است - برقرار می‌باشد، نه میان علم و معلوم بالعرض که یک واقعیت خارجی است. و اموری که در آینده تحقق می‌یابند، اگرچه با وجود خارجیشان، که معلوم بالعرض است، نزد عالم حضور ندارند و از آن غائب‌اند، اما با صورت ذهنیشان که معلوم بالذات است نزد عالم حاضر می‌باشند. افزون بر آن‌که، همان‌گونه که در مرحله عاقل و معقول خواهد آمد، علم عین معلوم است، [و همان‌گونه که تغایر میان آنها یک تغایر اعتباری است، اضافه میان آنها نیز یک اضافه اعتباری است، نه حقیقی.]

یک نکته

همان‌گونه که دو طرف اضافه در وجود و عدم، و در قوه و فعل همتا و برابراند، همچنین از لحاظ عموم و خصوص نیز با یکدیگر همتا می‌باشند. مثلاً ابوت عالم با

و خصوصاً، فالأبوة العامة تضایف البنوة العامة، و الأبوة الشخصية تضایف البنوة الشخصية.

ومن خواص الإضافة أنها تعرض جميع المقولات، حتّى نفسها. ففي الجوهر كالأب و الابن. وفي الكمّ المتّصل كالعظیم والصغير. وفي الكمّ المنفصل كالکثیر والقلیل. وفي کیف كالأحرّ والأبرد. وفي الإضافة كالأقرب والأبعد. وفي الأبن كالعالمی والسافل. وفي المثنى كالأقدم والأحدث. وفي الوضع كالأشدّ انتصاباً واتحناءً. وفي الجدة كالأکسی والأعری. وفي أن يفعل كالأقطع والأصرم. وفي أن ینفعل كالأشدّ تسخّناً والأضعف.

البحث الخامس

تنقسم الإضافة إلى: متشاکلة الأطراف، وهي التي لا اختلاف بین أطرافها، كالقريب

بنوّت عام رابطة تضایف دارد، و ابوّت شخصی متضایف با بنوّت شخصی می باشد.

اضافه بر همه مقولات عارض می گردد

از دیگر احکام اضافه آن است که اضافه بر همه مقولات، حتی بر خودش، عارض می گردد. در جوهر مانند: پدر و فرزند، [که در آن اضافه پدری و فرزندی بر دو فرد از جوهر انسان عارض شده است] و در کمّ متصل مانند: بزرگ و کوچک؛ و در کمّ منفصل مانند: کم و زیاد؛ و در کیف مانند: گرم تر و سردتر؛ و در اضافه مانند نزدیک تر و دورتر؛ و در این مانند: بالا و پایین؛ و در مثنی مانند: قدیم تر و جدیدتر؛ و در وضع مانند: مستقیم تر و منحنی تر؛ و در جده مانند: پوشیده تر و برهنه تر؛ و در آن ینفعل مانند: گرم شوندگی شدیدتر و ضعیف تر.

بحث پنجم: تقسیمات اضافه

اضافه بر دو قسم است: اضافه «متشاکلة الأطراف» و اضافه «مختلفة الأطراف». اضافه

والقريب، والأخ والأخ، والجار والجار، و: مختلفة الأطراف، كالأب والابن، والعالي والساقل.

وتنقسم أيضاً إلى ما هو خارجي، كالأب والابن، وما هو ذهني، كالكلبي والفرد، والأعم والأخص.

متشاکله الاطراف آن اضافه‌ای را گویند که دو طرفش شبیه یکدیگر می‌باشند و باهم اختلاف ندارند، مانند «نزدیک و نزدیک»، «برادر و برادر»، «همسایه و همسایه» و اضافه مختلفه الاطراف [آن است که دو طرف آن مشابه یکدیگر نمی‌باشند] مانند «پدر و فرزند» و «بالا و پایین».

همچنین اضافه [به لحاظ ظرف تحقق طرفین آن] یا ذهنی است و یا خارجی. اضافه خارجی [آن اضافه‌ای است که هر دو طرفش در خارج تحقق دارد] مانند: پدر و فرزند؛ و اضافه ذهنی [آن اضافه‌ای است که هر دو طرفش و یا یکی از دو طرف آن در ذهن موجود است] مانند: کلی و فرد، اعم و اخص.

الفصل السابع عشر في الأين، وفيه أبحاث

البحث الأول

الأين حياة حاصلة للجسم من نسبته إلى المكان. والمكان بما له من الصفات المعروفة عندنا بديهي الثبوت، فهو الذي يصح أن ينتقل الجسم عنه، وإليه، وأن يسكن فيه؛ وأن يكون ذا وضع، أي مشاراً إليه بأنه هنا أو هناك؛ وأن يكون مقدراً له

فصل هفدهم

أين [=كجایی]

مطالب این فصل در طی چند بحث عرضه می گردد.

بحث نخست: بررسی نظریات فلسفه درباره مکان

مقوله «أين» عبارت است از «هیئتی که از نسبت جسم به مکان برای آن جسم حاصل می گردد». [روشن شدن تعریف مزبور منوط به فهم معنای مکان و حقیقت آن است. از این رو لازم می نماید مقداری در این باره بحث شود.]

ثبوت مکان، به عنوان چیزی که دارای صفات شناخته شده خاصی نزد ما است، یک امر بديهی و غیر قابل تشکیک است. [به طور کلی درک عمومی آن است که هر جسمی مکانی دارد، تا آن جا که مکان به عنوان یکی از ویژگی های امور مادی معرفی می شود.] مکان چیزی است که جسم می تواند از آن منتقل شود، به سوی آن روانه گردد و در آن قرار گیرد. مکان چیزی است که دارای وضع می باشد، یعنی می توان با

نصف وثلث وربع؛ وأن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه. قال صدر المتألهين: «هذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون، لئلا يكون النزاع لفظياً» (ج ۴، ص ۳۹)

وقد اختلفوا في حقيقته على أقوال خمسة:

أحدها: أنه هيولى الجسم.

والثاني: أنه الصورة.

والثالث: أنه سطح من جسم يلاقي المتمكن، سواء كان حاوياً أو محوياً له.

واژه‌های «این‌جا» و «آن‌جا» بدان اشاره نمود. مکان چیزی است که قابل اندازه‌گیری است و دارای نصف، ثلث و ربع می‌باشد. و سرانجام مکان به گونه‌ای است که یک واحد از آن، دو جسم را [در یک زمان] در خود نمی‌گنجاند، [و به بیان دیگر: یک مکان فقط ظرفیت یک جسم را دارد].

صدر المتألهين می‌گوید:

«اینها چهار نشانه هستند که صاحبان آرای گوناگون بر آن توافق کرده‌اند، تا نزاع لفظی نباشد».^۱ [یعنی موضوع بحث‌هایشان در باب مکان، چیزی است که دارای ویژگی‌های چهارگانه فوق می‌باشد].

فلاسفه درباره حقیقت مکان اختلاف نظر دارند. کسانی که اصل وجود مکان را پذیرفته‌اند، درباره حقیقت آن پنج نظریه مختلف به شرح زیر ابراز کرده‌اند:

نظریه نخست: مکان همان هیولای جسم است.

نظریه دوم: مکان همان صورت [و فعلیت] جسم است.

نظریه سوم: مکان عبارت است از سطحی از جسم که با شیء مکان‌دار برخورد دارد، خواه آن سطح حاوی آن شیء باشد، [مانند سطح داخلی کاسه که حاوی آب داخل آن است] و خواه حاوی آن نباشد بلکه آن شیء حاوی سطح باشد، [مانند سر انسان که کلاه روی آن قرار داده می‌شود، که نه تنها حاوی کلاه نیست، بلکه به عکس کلاه حاوی آن می‌باشد].

والرابع: أنه السطح الباطن من الحاروي المماس للسطح الظاهر من المحوي؛ وهو قول المعلم الأول وتبعه الشيخان: الفارابي وابن سينا.

والخامس: أنه بعد تساوي أقطار الجسم المتمكن، فيكون بعداً جوهرياً مجرداً عن المادة؛ وهو قول أفلاطون والرواقسين، واختاره المحقق الطوسي وصدر المتألهين. فهذه أقوال خمسة.

سادسها: قول بعضهم بإنكار المكان. وإذا كانت الأمارات الأربع المذكورة آنفاً بدیهة لا یرتاب فيها، فعلى المنكرين أن يرجعوه إلى مقولة الوضع، فغيرها من الجواهر وسائر الأعراض لا ينطبق عليه البتة. لكن یرد علیه أن الجسم ربما ينتقل من

نظریه چهارم: مکان عبارت است از سطح داخلی جسم که مماس با سطح خارجی جسم دیگر می باشد، [مانند سطح داخلی حوض که مماس با سطح خارجی آبی است که در آن ریخته شده است]. این نظریه از آن معلم اول [ارسطو] است و دو شیخ بزرگوار فارابی و ابن سینا نیز آن را پذیرفته اند.

نظریه پنجم: مکان بعد مساوی با حجم جسم مکان دار می باشد. بنابراین نظریه، مکان یک بعد جوهری مجرد از ماده است. این نظریه از آن افلاطون و فلاسفه رواقی است، و محقق طوسی رحمته الله و صدر المتألهین رحمته الله نیز آن را پذیرفته اند. اینها اقوال پنج گانه ای است که درباره حقیقت مکان بیان شده است.

نظریه ششم: مکان یک امر وهمی است و حقیقتی ندارد. و چون نشانه های چهارگانه ای که در آغاز بحث برای مکان بیان شد، اموری بدیهی و غیر قابل تردید است، باید منکرین مکان آن را به مقوله وضع بازگرداند، چرا که دیگر مقولات قابل انطباق بر خواص مکان نیستند.

بررسی نظریات یادشده درباره مکان

اشکالی که بر قول اخیر، که مکان را به مقوله وضع ارجاع می دهد، وارد می شود آن است که جسم گاهی از مکانی به مکان دیگر منتقل می گردد بدون آن که در جوهر و

مکان إلى مكان مع عدم التغيّر في جوهره وسائر أعراضه غير الأين، وربما يعرضه التغيّر فيه مع عدم الانتقال، فالمكان غير الجميع حتّى الوضع.

والقول بأنّه الهولي أو الصورة لا تنطبق عليه الأمارات السابقة؛ فإنّ المكان يطلب بالحركة ويترك بالحركة، والهولي وكذا الصورة، لا تطلبان بالحركة، ولا تتركان بالحركة. وأيضاً المركّب ينسب إلى الهولي، فيقال: باب خشبيّ أو من حديد، ولا ينسب إلى المكان.

فالمعتمد هو القول بالسطح، أو البعد الجوهريّ المجرد عن المادّة. وللفرقيين احتجاجات و مشاجرات طويلة، مذكورة في المظولات.

یا اعراض گوناگون آن، به جز «این»، تعبیری رخ دهد، و به عکس گاهی جوهر و همه اعراض جسم به جز «این» تغییر می کنند بدون آن که آن جسم از مکانی به مکان دیگر منتقل شده باشد. و این نشان می دهد که مکان چیزی است غیر از جوهر و سایر اعراض حتی وضع.

[نظریه اول و دوم نیز ناتمام است، زیرا] نشانه های چهارگانه ای که برای مکان بیان شد بر هیولا و یا صورت منطبق نمی شود. چرا که وقتی جسم حرکت مکانی می کند مکانی را رها کرده و مکان دیگری را طلب می کند، در حالی که هیولا و همچنین صورت با حرکت رها نمی شوند و نیز طلب نمی گردند. [یعنی جسم در حرکت خود هیولا و یا صورتی را رها نمی کند و به دنبال هیولا و یا صورت دیگری نمی رود.] و همچنین مرکب به هیولا نسبت داده می شود و مثلاً گفته می شود: در چوبین، یا در آهنین؛ اما به مکان نسبت داده نمی شود. [و این نشان می دهد که مکان غیر از هیولا است.]

در میان اقوال یادشده قول به این که مکان سطح و یا بُعد جوهری مجرد از ماده است از قوّت و استحکام بیشتری برخوردارند، [اما این اقوال نیز از گزند اشکال مصون نیستند.] هر دو گروه دلیل ها و مشاجرات طولانی ای دارند که در کتاب های مفصل آمده است.

ومن أقوى ما يورد على القول بالسطح، أنَّ لازمه كون الشيء ساكناً ومتحركاً في زمان واحد؛ فالطير الواقف في الهواء، والسماك الواقف في الماء، عند ما يسجري الهواء والماء عليهما، يجب أن يكونا متحركين؛ لتبذل السطح المحيط بهما، من الهواء والماء، وهما ساكنان بالضرورة. وأيضاً المكان متصف بالفراغ والامتلاء، وذلك نعت البعد، لا نعت السطح.

ومن أقوى ما يورد على القول بالتباعد الجوهرى المجرد، أنَّ لازمه تداخل المقدارين، وهو محال؛ فإنَّ فيه حلول الجسم، بمقداره الشخصى الذاهب في الأقطار الثلاثة، في المكان، الذي هو مقدار شخصى يساويه، ورجوعهما مقداراً شخصياً

از قوی ترین اشکال های وارد شده بر نظریه کسانى که مکان را همان سطح می دانند این است که: نظریه مذکور مستلزم آن است که یک شیء در زمان واحد هم ساکن باشد و هم متحرک. مثلاً اگر فرض کنیم پرنده ای در هوایی که در حال جریان است ایستاده است و یا اگر فرض کنیم یک ماهی در نهر جاری ایستاده است، باید آن پرنده و آن ماهی متحرک باشند، زیرا سطح هوایی که مماس با بدن پرنده است و نیز سطح آبی که مماس با بدن ماهی است، پیوسته تغییر می کند، در حالی که آنها بالبداهه ساکن می باشند. اشکال دیگری که بر این نظریه وارد می شود این است که: مکان متصف به خالی شدن و پر شدن می شود، و این صفت بُعد است نه سطح.

و از قوی ترین اشکال هایی که بر نظریه آنان که مکان را تبعد جوهری مجرد می دانند وارد می شود این است که: نظریه ایشان مستلزم آن است که دو مقدار در یکدیگر داخل شوند، و این محال و نشدنی است، زیرا مفاد این نظریه آن است که جسم با مقدار متعین خودش که در جهات سه گانه امتداد دارد، در مکان، که آن هم یک مقدار متعین و مساوی با حجم جسم است، فرو رود و در آن حلول کند و سرانجام یک مقدار شخصى واحد شوند، و چنین چیزی بی شک محال و ممتنع می باشد.

تنها چیزی که در پاسخ به این اشکال می توان گفت آن است که حکم به «محال

واحداً، ولا ریب فی امتناعه. اللهم إلا أن يمنع ذلك بأن من الجائز أن يكون المانع هو الهيولى مع المقدار، أو الصورة مع المقدار، أو هما معه.

البحث الثاني

قد عرفت أن الأين حياة حاصلة للشيء من نسبه إلى المكان. والكلام في كونه حياة حاصلة من النسبة، لا نفس وجود النسبة، نظير ما تقدم في الإضافة.

البحث الثالث

قد يقسم الأين إلى أول حقيقي، وثاني غير حقيقي. فالأول كون الشيء في مكانه الخاص به، الذي لا يسع غيره معه، ككون الماء في الكوز. والثاني نظير قولنا: فلان في

بودن حلول دو مقدار شخصی در یکدیگر به طور کلی و در همه جا قابل منع است؛ زیرا ممکن است مانع از حلول دو مقدار شخصی در یکدیگر هیولا با مقدار، یا صورت با مقدار و یا هیولا و صورت با مقدار باشد. [و بنابراین مانعی ندارد جسم با مقدار شخصی ای که دارد در یک مقدار مجرد حلول کند.]

بحث دوم: تعریف این

همان گونه که پیش از این بیان شد، «این» عبارت است از «هیتی که برای شیء از نسبتش به مکان پدید می آید» و سخن در این که مقوله این هیتی است که از یک نسبت خاص پدید می آید نه آن که نفس وجود نسبت باشد، همانند کلامی است که در مورد مقوله اضافه بیان شد.

بحث سوم: تقسیمات این

گاهی «این» تقسیم می شود به «این اول حقیقی» و «این ثانی غیر حقیقی». این اول عبارت است از بودن شیء در مکان خاص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه. و این ثانی مانند آن جا که می گوئیم: حسن در اتاق است، [اتاق مکان حقیقی حسن نیست، و بودن

البيت، فليس البيت مشغولاً به وحده، بل يسعه وغيره؛ وأبعد منه كونه في الدار، ثم في البلد، وهكذا. والتقسيم غير حقيقي، والمقسم هو الأين بحسب توسع العرف العام.

ويقرب منه تقسيمه إلى: أين جنسي، وهو الكون في المكان؛ و: أين نوعي، كالكون في الهواء؛ و: أين شخصي، ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي.

در اتاق نیز این حقیقی برای حسن نیست] زیرا اتاق گنجایش چیزهای دیگری غیر از حسن را نیز دارد، و حسن به تنهایی آن را پر نمی‌کند. و از آن دورتر «بودن حسن در خانه» و از آن هم دورتر «بودن حسن» در شهر است و به همین ترتیب.

البته تقسیم یادشده یک تقسیم حقیقی برای مقولهٔ این نیست، [زیرا «این ثانی» درواقع از مقولهٔ این خارج است، و اطلاق این بر آن همراه با مسامحه می‌باشد] و مقسم این تقسیم درواقع مفهوم توسعه‌یافته و عرفی «این» است، [نه معنای فلسفی آن].

تقسیم دیگری نیز در مورد «این» صورت گرفته است که نزدیک به تقسیم یادشده می‌باشد؛ و آن عبارت است از تقسیم «این» به «این جنسی»، «این نوعی» و «این شخصی». «این جنسی» همان بودن در مکان است، و «این نوعی» مانند بودن در هوا، و «این شخصی» مانند بودن حسن در این لحظه در مکان حقیقی‌اش.

الفصل الثامن عشر

في المتی

وهو الهيئة المحاصلة للشيء من نسبته إلى الزمان. سيأتي إن شاء الله أن لكل حركة، بما لها من الوجود السیال التدريجي، مقداراً غير قار، يخصصها، ويغاير ما لغيرها من الامتداد غير القار؛ فلكل حركة خاصّة واحدة بالعدد، زمان خاص واحد بالعدد؛ غير أن بعض هذه الأزمنة يقبل الانطباق على بعض. والزمان العام المستمر الذي نقدر به الحركات، زمان الحركة اليومية، المأخوذ مقياساً، نقيس به الأزمنة والحركات، فيتعيّن به نسب بعضها إلى بعض بالتقدم

فصل هجدهم

متی [=چه گاهی]

«متی» عبارت است از «هیتی که برای شيء از نسبتش به زمان پدید می آید». در بحث های آینده^۱ به خواست خداوند به اثبات خواهد رسید که هر حرکتی، از آن جهت که یک وجود سیال و تدریجی دارد، دارای مقدار غیرقازی است که مخصوص به آن حرکت است و با امتدادهای غیرقار دیگر حركات مغاير می باشد. بنابراین هر حرکت خاص و شخصی، یک زمان خاص و شخصی دارد؛ اما بعضی از آنها قابل انطباق بر بعضی دیگر هستند؛ و زمان عمومی و مستمری که حركات را با مقایسه با آن اندازه گیری می کنیم، همان زمان حرکت شبانه روزی [زمان حرکت زمین به دور خودش] است. ما این زمان را مقیاسی برای سنجش

۱. ر.ک: مرحله نهم، فصل یازدهم.

والتأخر، والطول والقصر. وللحوادث بحسب ما لها من النسبة إلى الزمان، هياة حاصلة لها هي المتي.

ويقرب الكلام في المتي من الكلام في الأين، فهناك متى يختص الحركة لا يسع معها غيرها، وهو المتي الأول الحقيقي، ومنه ما يعمها وغيرها، ككون هذه الحركة الواقعة في ساعة كذا، في يوم كذا، أو في شهر كذا، أو في سنة كذا، أو في قرن كذا، وهكذا. والفرق بين الأين والمتي في هذا الباب: أن الزمان الخاص الواحد يشترك فيه كثيرون، بانطباقها عليه؛ بخلاف الأين الخاص الواحد، فلا يسع إلا جسماً واحداً. ويتقسم المتي نوع انقسام بانقسام الحوادث الزمانية، فمنها ما هي تدريجي الوجود ينطبق على الزمان نفسه، ومنها ما هي أني الوجود ينتسب إلى طرف الزمان، كالوصلات، والمماسات، والانفصالات.

زمانها و حركات گوناگون قرار داده‌ایم، و در مقایسه با این زمان تقدم و تأخر و کوتاهی و بلندی حركات و زمانها معین می‌گردد. برای حوادث و رویدادها، به لحاظ نسبتی که به زمان دارند، هیئت خاصی پدید می‌آید و این هیئت همان «متی» می‌باشد. نظیر آنچه درباره «آین» بیان شد، در مورد «متی» نیز گفته می‌شود. [همان‌طور که «آین» تقسیم می‌شود به اول حقیقی و ثانی غیرحقیقی، همچنین] ما یک «متی» داریم که مخصوص حرکت است و گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد، و این همان «مثنای اول حقیقی» است؛ و یک «متی» نیز داریم که علاوه بر آن حرکت ظرفیت حرکت دیگری را نیز دارد؛ مانند بودن یک حرکت خاص در فلان ساعت، یا فلان روز، یا فلان سال، یا فلان قرن و... اما میان «آین» و «متی» در این باب فرقی هست، و آن این که حرکت‌های متعددی می‌توانند بر یک زمان واحد خاص منطبق گردند، و با یکدیگر در آن زمان شریک باشند؛ برخلاف «آین»؛ چرا که یک «آین» واحد خاص فقط گنجایش یک جسم را دارد.

«متی» به تبع انقسام پدیده‌های زمانی به دو قسم منقسم می‌گردد. برخی از پدیده‌های زمانی وجودشان تدریجی است و بر خود زمان منطبق می‌گردند، [مانند انتقال شیء از یک مکان به مکان دیگر که تدریجاً و در طول زمان صورت می‌گیرد] و

وینقسم ایضاً - کما قیل - إلى ما بالذات وما بالعرض؛ فما بالذات متی الحركات المنطبقة على الزمان بذاتها؛ وما بالعرض متی المتحرکات المنطبقة عليه بواسطة حركاتها، وأما بحسب جوهر ذاتها فلا متی لها. وهذا مبني على منع الحركة الجوهرية، وأما على القول بها - کما سیأتی إن شاء الله - فلا فرق بين الحركة والمتحرك في ذلك.

وینقسم أيضاً بانقسام المقولات الواقعة فيها الحركات.

برخی از پدیده‌ها وجودشان «آنی» است و به «طرف زمان» منتسب می‌باشند؛ مانند وصل شدن‌ها، مماس شدن‌ها، و جدا شدن‌ها.

تقسیم دیگری که در «متی» انجام شده است، تقسیم آن به «ما بالذات» و «ما بالعرض» است. «ما بالذات» عبارت است از متای حرکات که ذاتاً بر زمان منطبق می‌شوند، و «ما بالعرض» عبارت است از متای متحرکات که [خودشان ذاتاً بر زمان منطبق نمی‌شوند بلکه] انطباقشان بر زمان به واسطه حرکاتشان می‌باشد، و به لحاظ جوهر ذاتشان متی ندارند. البته این تقسیم مبتنی بر انکار حرکت جوهری است، اما بنا بر قبول حرکت جوهری - که به خواست خدا در آینده آن را به اثبات خواهیم رساند - از این جهت فرقی میان حرکت و متحرک نیست [و هر دو ذاتاً بر زمان منطبق می‌شوند و بلکه حرکت عین متحرک می‌باشد].

همچنین «متی» به تبع انقسام مقولاتی که حرکت در آن واقع می‌شود دارای اقسام مختلفی می‌باشد.

الفصل التاسع عشر

في الوضع

الوضع هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج، كهيئة القيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح. وينقسم الوضع إلى: ما بالطبع، و: ما لا بالطبع. أما الذي بالطبع فكاستقرار الشجرة على أصلها وساقها، والذي لا بالطبع فكحال ساكن البيت من البيت. وينقسم إلى: ما بالفعل، و: ما بالقوة.

فصل نوزدهم

وضع [=نهاد]

وضع هينثي است که برای شيء از نسبت بعضی از اجزایش به بعض دیگر و نسبت مجموع اجزای آن به خارج حاصل می گردد؛ مانند هیئت ایستادن، نشستن، به پشت خوابیدن و به رو خوابیدن.

وضع دارای دو قسم است: ما بالطبع [وضعی که مقتضای طبیعت شيء است] و ما لا بالطبع [وضعی که مقتضای طبیعت شيء نیست]. وضع بالطبع مانند قرار گرفتن درخت بر روی ریشه و ساقه اش؛ و وضع لا بالطبع مانند حالت کسی که در اتاق است نسبت به آن اتاق.

و نیز وضع تقسیم می شود به وضع بالفعل [و آن در جایی است که آنچه وضع به آن نسبت داده می شود بالفعل موجود باشد] و وضع بالقوه [و آن در جایی است که آنچه وضع به آن نسبت داده می شود وجودش بالقوه باشد].

قیل: الوضع ممّا يقع فيه التضادّ، والشّدّة والضعف. أمّا التضادّ، فمثل كون الإنسان رأسه إلى السماء ورجلاه إلى الأرض، مضادّاً لوضعه إذا كان معكوساً؛ والوضعان معنيان وجوديان، متعاقبان على موضوع واحد، من غير أن يجتمعا فيه، وبينهما غاية الخلاف؛ وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح. وأمّا الشّدّة، فكالأشدّ انتصاباً أو الأكثر انحناءً.

وفي تصوير غاية الخلاف في الوضع خفاء، فليتأمل.

تنبیه

للوضع معنیان آخران غیر المعنی المقولی:

گفته اند: وضع از مقولاتی است که در آن تضاد و شدت و ضعف راه دارد. اما تضاد مانند وضع انسانی که سرش به طرف آسمان و پاهایش روی زمین است نسبت به وضع او آن گاه که به طور معکوس [یعنی سرش بر روی زمین و پاهایش به سوی آسمان] قرار می گیرد. این دو وضع ضد یکدیگرند، زیرا دو امر وجودی هستند که در پی یکدیگر بر موضوع واحد عارض می شوند بدون آن که بتوانند با یکدیگر جمع شوند و نیز میانشان نهایت اختلاف است. هیئت به پشت خوابیدن و هیئت به رو خوابیدن نیز ضد یکدیگرند. و اما شدت و ضعف مانند [هیئت راست و مستقیم بودن که قابل شدت و ضعف است. مثلاً گفته می شود:] فلانی راست تر ایستاده است، و [یا هیئت خمیده بودن که قابل شدت و ضعف است و گفته می شود:] فلانی خمیده تر است.

البته [وقوع تضاد در مقوله وضع قابل خدشه است، زیرا] تصویر نهایت اختلاف میان دو وضع چندان روشن نیست، و محل تأمل می باشد.

تنبیه: دو اصطلاح دیگر برای وضع

وضع دو معنای دیگر غیر معنای یاد شده دارد که عبارتند از:

أحدهما: كون الشيء قابلاً للإشارة الحسّية. والإشارة - كما نقل عن «الشفاء» - تعيين الجهة التي تخصّ الشيء من جهات هذا العالم. وعليه فكلّ جسم وجسمانيّ يقبل الوضع بهذا المعنى؛ فالنقطة ذات وضع، بخلاف الوحدة.

وثانيهما: معنى أخصّ من الأوّل، وهو كون الكمّ قابلاً للإشارة الحسّية، بحيث يقال: أين هو من الجهات، وأين بعض أجزائه المتّصلة به من بعض.

لكن نوقش فيه بأنّ الخطّ والسطح، بل الجسم التعليمي، لا أين لها لولا تعلّقها بالمادّة الجسمانيّة، فلا يكفي مجرد الاتصال الكمّي في إيجاب قبول الإشارة الحسّية حتّى يقارن المادّة. نعم! للصورة الخياليّة المجرّدة من الكمّ إشارة خياليّة، وكذا للصورة العقليّة إشارة تسانخها.

۱. قابل اشاره حسی بودن شیء. اشاره حسی - همان گونه که از کتاب شفا نقل شده است - عبارت است از «تعیین جهت خاص شیء از میان جهات این عالم». با توجه به تعریف یادشده برای اشاره، هر جسم و یا شیء جسمانی [چیزی که به نحوی مرتبط با جسم است] دارای وضع، به معنای قابل اشاره حسی بودن، می باشد. بنابراین نقطه دارای وضع است برخلاف وحدت.

۲. معنای دوم اخصّ از معنای اوّل است [و شامل اموری مانند نقطه نمی شود]. معنای دوم وضع عبارت است از این که کمیت قابل اشاره حسی باشد به گونه ای که درباره اش بتوان گفت: در کدامین جهت است و نسبت اجزای متصلش به یکدیگر چگونه است.

در مورد اصطلاح دوم اشکال شده است که خط، سطح و بلکه حجم هیچ کدام ذاتاً و با قطع نظر از تعلّقشان به مادّة جسمانی قابل اشاره حسی نیستند؛ بنابراین اتصال کمی به تنهایی موجب قبول اشاره حسی نمی گردد، مگر آن که مقارن با ماده گردد. آری، به صورت خیالی کم، با آن که مجرد از ماده است، اشاره خیالی می شود؛ و همچنین به صورت عقلی آن اشاره عقلی می توان کرد، [اما این صورت ها قابل اشاره حسی نیستند، و نمی توان گفت آنها در کدامین جهت از جهات این عالم هستند].

الفصل العشرون في الجدة

وتسمى أيضاً الملك. وهي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة أو ناقصة؛ والموضوع هو المحاط. فالإحاطة التامة كإحاطة إهاب الحيوان به، والإحاطة الناقصة كما في التقمص والتنقل والتختم ونحو ذلك. وتنقسم إلى: جدة طبيعية، كما في المثال الأول، و: غير طبيعية، كما في غيره من الأمثلة.

فصل بيستم جده [عداشت]

نام دیگر مقوله جده، مقوله ملک است؛ و آن عبارت است از هیتی که از احاطه یک شیء بر شیء دیگر حاصل می شود، به گونه ای که احاطه کننده با انتقال احاطه شده، منتقل شود؛ [مانند احاطه لباس بر بدن که با جابجاشدن بدن، لباس هم جابجا می شود.] موضوع این مقوله شیء احاطه شده است. احاطه یک شیء بر شیء دیگر گاهی به طور کامل است، مانند احاطه پوست حیوان بر حیوان، و گاهی به طور ناقص است، مانند احاطه پیراهن بر تن، و احاطه کفش بر پا و احاطه انگشتر بر دست و امثال آن.

جده بر دو قسم است: جده طبیعی [که مقتضای طبیعت شیء است] مانند هیئت حاصل از احاطه پوست حیوان بر آن؛ و جده غیر طبیعی [که مقتضای طبیعت شیء نیست] مانند مثال های دیگری که در بالا بیان شد.

قال فی الأسفار: «وقد یعبّر عن الملک بمقولة «له»، فمنه طبیعی، ککون القوى للنفس، ومنه اعتبار خارجي، ککون الفرس لزید. ففي الحقيقة الملک یخالف هذا الاصطلاح، فإنّ هذا من مقولة المضاف لا غیر» انتهى، (ج ۴، ص ۲۲۳).

والحق أنّ الملک الحقيقيّ - الذي في مثل کون القوى للنفس - حیثیة وجودیة، هی: قیام وجود شیء بشیء، بحيث یختصّ به، فیتصرف فيه کیف شاء؛ فلیس معنی مقولتاً. والملک الاعتباريّ - الذي في مثل کون الفرس لزید - اعتبار للملک الحقيقيّ، دون مقولة الإضافة. وستشیر إن شاء الله إلى هذا البحث في مرحلة العاقل والمعقول.

صدر المتألهين در اسفار می‌گوید:

«گاهی از ملک به مقولة «له» تعبیر می‌شود، که یک قسم آن طبیعی است، مانند «بودن قوا برای نفس»، و یک قسم آن اعتباری است، مانند «بودن اسب برای زید». اما باید دانست که ملک در این موارد با ملک اصطلاحی تفاوت دارد، زیرا موارد یادشده از مقولة مضاف است نه مقولة دیگر»^۱.

اما حقیقت آن است که ملک حقیقی - مواردی مانند «بودن قوا برای نفس» - یک جهت وجودی است که عبارت است از «وابسته بودن وجود یک شیء به شیء دیگر به گونه‌ای که مخصوص به آن شیء باشد و آن شیء هرگونه که بخواهد بتواند در آن تصرف کند». بنابراین ملک حقیقی در این گونه موارد اساساً یک معنای مقولی نیست. اما ملک اعتباری - مواردی چون «بودن اسب برای زید» - در واقع اعتبار همان ملک حقیقی است نه مقولة اضافه، و به خواست خداوند در مرحله عاقل و معقول به این بحث اشاره خواهیم کرد.

الفصل الحادي والعشرون في مقولتي أن يفعل وأن يفعل

أما الأول: فهو هيئة غير قارّة، حاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره، مادام يؤثر؛
كتسخين المسخن مادام يسخن، وتبريد المبرد مادام يبرد.
وأما الثاني: فهو هيئة غير قارّة، حاصلة في المتأثر مادام يتأثر؛ كتسخين المتسخن
مادام يتسخن، و تبريد المتبرد مادام يبرد.

فصل بيست و يكم

مقولة أن يفعل [=كنش] و أن يفعل [=كنیدن یا پذیرش]

مقولة «أن يفعل» عبارت است از «هیتی تدریجی و هیرقار که در شیء مؤثر تا وقتی
در حال اثر کردن است پدید می آید»؛ مانند گرم کردن گرم کننده تا وقتی
گرم می کند، و سرد کردن سرد کننده تا وقتی سرد می کند. [مثلاً وقتی ظرف آبی
روی آتش است و آتش آن را به تدریج گرم می کند، حالت خاصی که در زمان
گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش در آب برای آتش پدید می آید، «ان يفعل»
می باشد.]

و مقولة «ان يفعل» عبارت است از «هیتی هیرقار و تدریجی که در شیء متأثر تا
وقتی در حال اثر پذیری است پدید می آید»، مانند گرم شدن آبی که گرم می شود تا
وقتی در حال گرم شدن است، و سرد شدن آبی که سرد می شود تا زمانی که در حال
سرد شدن است.

و من خواصه هاتین المقولتین

أولاً - كما يظهر من الأمثلة - أنهما تعرضان غيرهما من المقولات، كالكيف، والكم، والوضع، وغيرها.

وثانياً أن معروضهما من حيث هو معروض لا يخلو عن حركة، ولذا عبرَ عنهما بلفظ أن يفعل وأن يفعل، الظاهرين في الحركة والتدرج، دون الفعل والانفعال، اللذين ربما يستعملان في التأثير والتأثر الدفعي غير التدريجي. وبالجمله المقولتان هياتان عارضتان لمعروضهما من جهة ما له من الحركة.

قال في الأسفار: «واعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس

ویژگی های مقوله «ان يفعل» و «ان ینفعل»

از جمله ویژگی های این دو مقوله آن است که:

أولاً: همان گونه که از مثال های یادشده روشن می شود، این دو مقوله بر مقولات دیگر عارض می شوند، [البته مقولاتی که در آنها حرکت واقع می شود]، مانند مقوله کیف [مثل هیئت هایی که از گرم کردن تدریجی آتش و گرم شدن تدریجی آب در آنها به وجود می آید]، مقوله کم [مانند هیئتی که در اثر کشیده شدن تدریجی یک قطعه پلاستیک در آن به وجود می آید که به تدریج بر کمیتش افزوده می شود]، مقوله وضع [مانند هیئتی که در اثر چرخاندن توپ به گرد خودش برای توپ حاصل می گردد] و مقولات دیگر.

و ثانياً: اشایی که معروض مقوله «ان يفعل» و «ان ینفعل» واقع می شوند از آن جهت که معروض این دو مقوله اند خالی از حرکت نخواهند بود؛ و به همین دلیل از آن دو مقوله با لفظ «ان يفعل» و «ان ینفعل» که ظهور در حرکت و تدریج دارد، تعبیر شد، نه با لفظ «فعل» و «انفعال» که گاهی در مورد تأثیر و تأثر دفعی و غیر تدریجی نیز به کار می رود. و به طور کلی دو مقوله مورد بحث هیئت هایی هستند که بر اشایی دارای حرکت عارض می گردند.

صدر المتألهین در اسفار می گوید:

السلوك إلى مرتبة، فإنه بعينه معنى الحركة؛ ولا أيضاً وجود كل منهما وجود المقولات التي يقع بها التحريك والتحرك، كالكيف مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم النامي، أو الوضع كالجلوس والانتصاب، ولا غير ذلك؛ بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثر أو يتأثر.

فوجود السواد أو السخونة مثلاً من حيث إنه سواد أو سخونة، من باب مقولة الكيف؛ ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجياً آخر أو

«بدان که وجود هریک از دو مقوله «ان يفعل» و «ان ینفعل» همان سلوک از حالتی به حالت دیگر نیست، زیرا این درواقع همان معنای حرکت است، [و حرکت یک مفهوم ماهوی نیست تا مقوله‌ای از مقولات به شمار آید] و نیز وجود این دو مقوله، وجود مقولاتی که تحریک و تحرک در آنها روی می‌دهد، نیست؛ مانند کیف مثل سواد، و کم مثل مقدار جسم نامی، و یا وضع مثل نشستن و ایستادن و غیر آن. [مثلاً وقتی دست بچه‌ای را که نشسته است می‌گیریم و آن را به حالت ایستاده درمی‌آوریم، نفس تغییر تدریجی وضع بچه، مقوله ان ینفعل نیست؛ و نیز وضع نخستین (نشسته بودن) و یا وضع نهایی (ایستاده بودن) و یا وضع‌هایی که در این فاصله بچه پیدا می‌کند، هیچ‌یک از مقوله ان ینفعل نیستند، بلکه مقوله ان ینفعل در مثال یادشده عبارت است از حالت ناشی از پذیرش تدریجی وضع‌های مختلف از یک مؤثر، همچنان‌که حالت ناشی از تأثیر تدریجی مؤثر در ایجاد وضع‌های گوناگون، مقوله ان يفعل می‌باشد. و لذا صدورالمثالین در ادامه سخن خود می‌گوید:]

بلکه وجود مقوله «ان يفعل» و «ان ینفعل» عبارت است از وجود یکی از مقولات یادشده تا وقتی اثر می‌کند و یا اثر می‌پذیرد. مثلاً وجود سیاهی یا گرمی، از آن جهت که سیاهی [و یا گرمی] است، از مقوله کیف است؛ و وجود هریک از آنها، از آن جهت که یک امر تدریجی است که امر تدریجی دیگری از آن پدید می‌آید و یا خودش از امر تدریجی دیگری پدید می‌آید، از مقوله «ان ینفعل» و یا «ان يفعل»

یحصل من تدریجی آخر، هو من مقولة أن يفعل أو أن یفعل.

وأمّا نفس سلوکه التدریجی - أي خروجه من القوة إلى الفعل، سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل - فهو عين الحركة لا غیر. فقد ثبت نحو ثبوتها في الخارج، وعرضيتها، انتهى. (ج ۴، ص ۲۲۵)

وأمّا الإشکال في وجود المقولتين بأنّ تأثير المؤثر یمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر، والأفتقر إلى تأثير آخر في ذلك التأثير، ونقل الكلام إليه،

می باشد.

اما نفس تغییر تدریجی آن، یعنی خارج شدنش از قوه به سوی فعل، خواه در طرف فاعل و خواه در طرف منفعل، همان حرکت است نه چیز دیگر. بیان فوق هم نحوه وجود این دو مقوله در خارج را و هم عرضی بودن آنها را به اثبات می رساند [زیرا نشان می دهد که وجود این دو مقوله یک وجود تدریجی است که استقلالی از خود ندارد بلکه نیاز به موضوعی دارد که بر آن عارض گردد].^۱

مناقشه در وجود خارجی مقوله «ان يفعل» و «ان ینفعل»

نسبت به وجود خارجی مقوله «ان يفعل» و «ان ینفعل» اشکال شده است به این که تأثیر عامل مؤثر نمی تواند یک وصف ثبوتی زاید بر ذات آن عامل مؤثر باشد، زیرا اگر تأثیر وجودی زاید بر وجود مؤثر داشته باشد، خودش پدیده ای خواهد بود که [در وجود و تحققش] نیازمند به تأثیر دیگری می باشد، و آن گاه نقل کلام به آن تأثیر دوم می کنیم [و می گوییم به مقتضای فرض، آن تأثیر هم یک پدیده جداگانه ای است و لذا در وجودش نیاز به تأثیر دیگری دارد، و به همین ترتیب سؤال تکرار می شود] و در زنجیره تأثیرها تسلسل روی می دهد، در حالی که تأثیر موردنظر محصور بین دو حاصر است: یکی مؤثر و دیگری متأثر. [و بطلان تسلسل در آن جا که حلقات آن محصور بین دو حاصر است از سایر موارد روشن تر است و نیاز به اقامه دلیل ندارد].

فیتسلسل ذاهباً إلى غير النهاية، وهو محصور بين حاصرین: المؤثر والمتأثر.
ويعجري نظير الإشكال في زيادة تأثير المتأثر على ذات المتأثر؛ فلو كان قبول الأثر
زائداً على ذات القابل، احتاج إلى قبول آخر؛ وننقل الكلام إليه، فیتسلسل وهو
محصور بين حاصرین. فالتأثير والتأثر، سواء كانا دفعیین أو تدريجیین، وصفان
عدمیان غیر موجودین في الخارج.

فیدفعه أنه إنما يتم فيما كان الأثر الثبوتی المفروض موجوداً بوجود منحا،
يحتاج إلى تأثير منحا جدید یخصه؛ وأما لو كان ثابتاً بثبوت أمر آخر، فهو معمول

[و به بیان دیگر: اگر «ان يفعل» یک ماهیت عرضی باشد که در عامل مؤثر به
وجود می آید، نیاز به فاعلی دارد که آن را ایجاد کند، و چون وجودش تدریجی
است، از تأثیر آن فاعل در این هیئت «ان يفعل» دیگری تحقق می یابد و به همین
ترتیب.]

نظیر اشکال یادشده در مورد زاید بودن تأثیر شئی که از غیر خود اثر می پذیرد نیز
جاری می شود؛ زیرا اگر پذیرش اثر زاید بر ذات پذیرنده اثر باشد، خود آن پذیرش
نیاز به پذیرش دیگری خواهد داشت، و آنگاه نقل کلام به پذیرش دوم می کنیم و
در نتیجه تسلسل لازم می آید، در حالی که آن پذیرش محصور بین دو حاصر است.
بنابراین تأثیر و تأثر، خواه دفعی باشند و خواه تدریجی باشند، در وصف عدمی
هستند و در خارج موجود نیستند.

پاسخ به مناقشه فوق

اشکال فوق در صورتی وارد است که اثر ثبوتی مفروض وجود جداگانه و مستقلاً
داشته باشد، زیرا در این صورت است که نیاز به یک تأثیر جداگانه جدید و خاص به
خودش خواهد داشت، اما اگر ثبوتش به تبع ثبوت امر دیگری باشد، در این صورت
[نیاز به جعل و ایجاد جدیدی نخواهد داشت بلکه] با همان جعل و ایجاد که به آن
امر دیگر تعلق می گیرد آن اثر هم جعل می شود. و تأثیر و تأثر تدریجی با همان ایجاد

بعين الجعل المتعلق بمثنوعه. والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين إيجاد الكيف كالسواد، في المسودّ والمتسودّ؛ ولا دليل على وجود الشيء أقوى من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجيّة.

کیف [و یا هر مقوله دیگری که تأثیر و تأثر در آن روی می دهد] موجود می شوند. مثلاً اگر شیئی شیء دیگری را تدریجاً سیاه کند، تأثیر تدریجی فاعل سیاه کننده و تأثر تدریجی شیء سیاه شونده با همان ایجاد سیاهی موجود می شوند، [و وجود مستقل و جداگانه ای ندارند].

[اما این که گفته شد: تأثیر و تأثر، خواه دفعی باشند و خواه تدریجی باشند، دو وصف عدمی اند و در خارج موجود نیستند، سخنی است ناتمام زیرا ما می توانیم تأثیر و تأثر تدریجی را محمول قضیه خارجی قرار دهیم و به این صورت آن را بر خارج منطبق کنیم و مثلاً بگوییم: «آب در حال گرم شدن است»، و یا «آتش در حال گرم کردن است»] و قوی ترین دلیل بر وجود شیء همانا صدق مفهوم آن بر یک ذات خارجی در یک قضیه خارجی می باشد.

مرحله هفتم

واحد و كثير

مشتعل بر نه فصل

المرحلة السابعة
في الواحد والكثير
وفيها تسعة فصول
الفصل الأول
[في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير
وبداهة مفهومي الوحدة والكثرة]

بنقسم الموجود إلى الواحد والكثير، فكلّ موجود إمّا واحد وإمّا كثير. والحقّ أنّ

فصل أوّل
تقسيم موجود به واحد وكثير و بداهت مفهوم وحدت و كثرت

یکی از تقسیمات موجود مطلق، تقسیم آن به واحد و کثیر است؛ هر موجودی یا واحد است و یا کثیر، [بنابراین شایسته است در فلسفه، که از احکام موجود مطلق و تقسیمات کلی آن بحث می‌کند، از وحدت و کثرت و احکام موجود واحد و کثیر نیز گفت‌وگو شود.^۱]

حقیقت آن است که وحدت و کثرت از مفاهیم عامی هستند که خود به خود در

۱. البته برخی از فلاسفه، مانند شیخ در الهیات شش بخش جداگانه‌ای برای بحث از وحدت و کثرت منعقد نکرده‌اند، بلکه در باب مقولات، در ذیل بحث از کمّ منفصل، بحث کثرت و به تبع آن بحث وحدت را مطرح کرده‌اند، اما صدر المتألهین در اشعار و نوع حکمای پس از وی، فصل مستقلی را به بحث از وحدت و کثرت اختصاص داده‌اند، همان‌گونه که در بدایة الحکمة و نهاية الحکمة نیز مشاهده می‌شود.

الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة الضرورية التصوّرات المستغنية عن التعريف، كالوجوب والإمكان؛ ولذا كان ما عرّفهما به من التعريف لا يخلو من دور، وتعريف الشيء بنفسه؛ كتعريف الواحد بأنّه الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّها واحد، وفيه أخذ الانقسام - الذي هو الكثرة - في تعريف الواحد، مضافاً إلى كونه تعريفاً للواحد بالواحد؛ ثمّ تعريف الكثير بأنّه المجتمع من الوحدات، وفيه أخذ الوحدة في تعريف الكثير، وقد كانت الكثرة مأخوذة في حدّ الواحد، وهو الدور. مضافاً إلى كونه تعريفاً للكثير بالمجتمع وهو الكثير بعينه.

فالحقّ أنّ تعريفهما بما عرّفاه به تعريف لفظي، يراد به التنبيه على معناهما، وتمييزه

ذهن تصور می شوند و نیازی به تعریف ندارند، مانند وجوب و امکان. و از این رو تعریف هایی که برای آنها ذکر شده است، دوری بوده و درواقع تعریف شیء به خودش می باشد. مثلاً در تعریف واحد آورده اند: «واحد چیزی است که، از آن جهت که بر آن واحد اطلاق می شود، تقسیم نمی پذیرد». این تعریف از دو جهت اشکال دارد: یکی آن که تعریف واحد به واحد است، [زیرا واژه «واحد» در خود تعریف آمده است؛] دوم آن که «تقسیم پذیری»، که همان کثرت است، در تعریف واحد اخذ شده است. [اینابر این اگر بخواهیم بدانیم واحد چیست، باید بدانیم که کثیر چیست؛] و از طرف دیگر در تعریف کثیر گفته اند: «کثیر عبارت است از مجموعه ای از واحدها». چنان که ملاحظه می شود در تعریف کثیر وحدت اعتبار شده، [و کثیر به وسیله وحدت شناسایی شده است،] در حالی که در تعریف واحد نیز کثرت اخذ شده [و واحد نیز به وسیله کثرت شناسایی شده است. پس شناسایی واحد متوقف بر شناسایی کثیر است و شناسایی کثیر نیز متوقف بر شناسایی واحد می باشد] و این دور است. علاوه بر آن که کثیر همان «مجموعه ای از واحدها» است و لذا تعریف مذکور برای کثیر درواقع تعریف شیء به خودش است.

از بیان بالا دانسته می شود تعریف هایی که برای واحد و کثیر ارائه شده است،

تقسیم موجود به واحد و کثیر و پداهک مفهوم وحدت و کثرت □ ۵۲۱

من بین المعانی المخزونة عند النفس. فالواحد هو الذي لا ينقسم، من حيث إنه لا ينقسم؛ والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد غير الحقيقي الذي ينقسم من بعض الوجوه، والكثير هو الذي ينقسم من حيث إنه ينقسم.

فقد تحصل أن الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير. وهما معنيان متباينان تباین أحد القسمین للآخر.

در واقع «تعریف لفظی» است؛ و مقصود از آن تنبیه بر معنای واحد و کثیر، و مشخص نمودن معنای آنها از دیگر مفاهیم بایگانی شده در نفس است، [نه آنکه تعریف‌های ذکر شده، تعریف حقیقی باشد و غرض از آنها آن باشد که مفهوم واحد و مفهوم کثیر به واسطه آن تعریف‌ها در نفس ترسیم شود، بلکه این مفاهیم خود به خود در نفس مرتسم می‌باشد و مقصود از تعریف واحد و کثیر فقط اشاره به آن است که این الفاظ مربوط به آن مفاهیم خاص هستند، و در ازای آنها قرار دارند؛ یعنی همان چیزی که در کتاب‌های لغت ملاحظه می‌شود.]

بنابراین، [در مقام تعریف لفظی واحد می‌گوییم:] واحد عبارت است از «آنچه تقسیم نمی‌پذیرد، از آن جهت که تقسیم نمی‌پذیرد» و آوردن قید «از آن جهت که تقسیم نمی‌پذیرد» برای آن است که تعریف شامل واحد غیر حقیقی،^۱ که از جهتی تقسیم‌پذیر است [و از جهتی غیر قابل تقسیم می‌باشد،] نیز بشود. همچنین کثیر عبارت است از «آنچه منقسم می‌شود از آن جهت که منقسم می‌گردد».

از آن‌چه بیان شد به دست آمد که موجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود؛ [زیرا موجود یا تقسیم‌پذیر است، که در این صورت واحد می‌باشد، و یا تقسیم‌پذیر نیست، که در این صورت کثیر خواهد بود.] و از آن‌جا که واحد و کثیر قسم یکدیگرند، مفهوم واحد مباین با مفهوم کثیر می‌باشد، از باب تباین یک قسم با قسم دیگر.

تنبيه

قالوا: إن الوحدة تساق الوحد؛ فكل موجود فهو واحد من جهة أنه موجود؛ حتى أن الكثرة الموجودة من حيث هي موجودة كثرة واحدة؛ كما يشهد بذلك عروض العدد لها، والعدد مؤلف من آحاد، يقال: كثرة واحدة وكثرتان وكثرات ثلاث، وعشرة واحدة وعشرتان وعشرات ثلاث، وهكذا.

وربما يتوهم: أن انقسام الموجود إلى الواحد والكثير ينافي كون الواحد مساوياً للموجود؛ وذلك أن الكثير من حيث هو كثير موجود - لمكان الانقسام المذكور - والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد، ينتج أن بعض الموجود ليس بواحد؛ وهو

تنبيه: وحدت مساوق با وجود است

حکما گفته‌اند: «وحدت مساوق [=هم‌سایق و همراه] با وجود است». معنای این سخن آن است که هر موجودی، از آن جهت که موجود است، واحد می‌باشد، حتی کثرتی که در خارج تحقق دارد، از آن جهت که موجود است، یک کثرت است [و واحد می‌باشد]. شاهد این مدعا آن است که عدد بر آن کثرت عارض می‌شود، و گفته می‌شود: یک کثرت، دو کثرت و سه کثرت؛ یک ده، دو ده و سه ده و به همین ترتیب؛ در حالی که عدد از «واحد‌ها» تشکیل می‌شود، [و در نتیجه عروض عدد بر چند کثرت، نشانه اعتبار وحدت در هر یک از آن کثرت‌هاست، یعنی وقتی می‌توانیم بگوییم «سه تا ده‌تا» که هر مجموعه ده‌تایی را یک واحد اعتبار کرده باشیم].

یک اشکال

ممکن است توهم شود که تقسیم کردن موجود به واحد و کثیر، منافات با آن دارد که واحد مساوق با موجود باشد؛ زیرا به مقتضای تقسیم یاد شده کثیر، از آن جهت که کثیر است، موجود می‌باشد؛ و از طرفی، کثیر از آن جهت که کثیر است، واحد نیست؛ [زیرا در تقسیم هر یک از اقسام مباین با قسم دیگر می‌باشد، و همچنین حیثیت انقسام مباین با حیثیت عدم انقسام است.] نتیجه این دو مطلب آن است که:

یناقض قولهم: کُلُّ موجود فیهو واحد.

ویدفعه: اَنَّ للواحد اعتبارین: اعتباره فی نفسه، من غیر قیاس بعض مصادیقہ الی بعض؛ فیساقو الموجود، وبعمّ مصادیقہ، من واحد وکثیر؛ و اعتباره بقیاس بعض مصادیقہ الی بعض، فهناک مصادیق لا یوجد فیها من معنی عدم الانقسام ما یوجد فی مصادیق آخر، کالعشرة التي لا یوجد فیها من معنی عدم الانقسام ما یوجد فی الواحد، وإن کان فیها ذلك إذا قیست الی العشرات. فالكثیر الذي لیس بالواحد، هو المقیس

بعضی از موجودات واحد نیستند، و این نتیجه نقیض این سخن حکماست که: «هر موجودی واحد است».

پاسخ به اشکال

پاسخ به اشکال فوق آن است که واحد دو اعتبار دارد: یکی اعتبار فی نفسه آن است بدون آن که میان مصادیق آن مقایسه‌ای انجام گیرد [و بعضی از آنها با بعض دیگر سنجیده شود]؛ در این صورت واحد مساوی و برابر با موجود می‌باشد و همه مصادیق موجود را، اعم از واحد و کثیر، دربر خواهد گرفت. [یعنی هر موجودی، اگر خودش را در نظر بگیریم و آن را با موجود دیگر مقایسه نکنیم، واحد است و یک موجود می‌باشد، حتی اگر کثیر هم باشد، از آن جهت که موجود است، یک واحد کثیر است.]

و اعتبار دوم عبارت است از اعتبار واحد در مقایسه بعضی از مصادیق آن با بعض دیگر از مصادیقش. توضیح آن که ما در خارج موجوداتی داریم که نوعی وحدت و عدم انقسام را که در پاره‌ای دیگر از موجودات هست، در آنها نمی‌یابیم؛ مثلاً «یک» دارای نوعی عدم انقسام است که «ده» فاقد آن می‌باشد. البته اگر همان «ده» را با مجموعه‌ای که از چندتا مجموعه ده‌تایی تشکیل شده بسنجیم، همان معنای عدم انقسام [که در واحد تحقق دارد] در آن یافت می‌شود.

بنابراین، کثیری که واحد نیست [بلکه در برابر واحد قرار دارد و تقسیم آن

من حیث هو مقیس، والذي یقابله هو الواحد بالاعتبار الثاني، وأما الواحد بالاعتبار الأول، فهو یعم الواحد والكثیر القسیمین جمیعاً.

ونظیر ذلك انقسام مطلق الموجود إلى ما بالقوة وما بالفعل مع مساواة ما بالفعل لمطلق الموجود، وانقسام الوجود إلى ذهنی وخارجی یترتب علیه الآثار مع مساواة الخارجی المترتب علیه الآثار لمطلق الوجود. فكل ذلك من الاختلافات التشکیکیة

می‌باشد، [عبارت است از «مقیس از آن جهت که مقیس است» یعنی موجودی که با موجود دیگر سنجیده شده و وحدت و عدم انقسامی که در موجود دیگر هست، در آن یافت نشده است. مثلاً کثرتی که در صورت مقایسه عدد «ده» با «یک» در عدد «ده» می‌یابیم، در مقابیل وحدتی است که در «یک» تحقق دارد، و با آن جمع نمی‌شود.] و آنچه در برابر این کثیر است، واحد به اعتبار دوم آن می‌باشد؛ و اما واحد به اعتبار نخست، شامل واحد و کثیری که قسیم یکدیگرند، می‌شود و هر دو را دربر می‌گیرد.

[حال که دانسته شد واحد دو اعتبار دارد: یکی اعتبار فی نفسه آن و دیگری اعتبار آن در مقایسه موجودات با یکدیگر، می‌گوییم: تناقضی در گفته حکما وجود ندارد، و قضیه «بعضی از موجودها واحد نیستند» با قضیه «هر موجودی واحد است» هیچ منافاتی ندارد و هر دو صادق می‌باشند؛ زیرا مقصود از «واحد» در قضیه نخست واحد به اعتبار دوم است، و مقصود از آن در قضیه دوم واحد به اعتبار نخست است. و در نتیجه یکی از شرایط تناقض که همان وحدت محمول است در این دو قضیه محقق نیست.]

و از این قبیل است تقسیم موجود مطلق به موجود بالقوه و موجود بالفعل، با آن که فعلیت مساوی با مطلق وجود است [و هر موجودی، از آن جهت که موجود است، بالفعل می‌باشد.] و نیز از همین باب است تقسیم وجود به وجود ذهنی [که آثار بر آن مترتب نمی‌شود] و وجود خارجی که آثار بر آن مترتب می‌گردد، با آن که خارجیت و منشأ آثار بودن مساوی با مطلق وجود است [و هر موجودی، از آن

التي لحقيقة الوجود المشككة.

ونظير هذا التوهم ما ربما يتوهم أن الوحدة من المعاني الانتزاعية العقلية؛ ولو كانت حقيقةً خارجيةً لكانت لها وحدة، ولو حدثها وحدة، وهلمَّ جرأً، فيتسلسل.

جهت که موجود است، خارجی و منشأ آثار می باشد.] و همه اینها در اثر اختلاف تشکیکی ای است که در حقیقت وجود راه دارد.^۱

وحدت، دارای حقیقت خارجی است

نظیر توهم یادشده، این توهم است که وحدت از معانی انتزاعی عقلی است، [و یک مفهوم اعتباری می باشد که ثبوت و حقیقتی در خارج ندارد؛] زیرا اگر وحدت در خارج ثبوت و حقیقت داشته باشد، خود وحدت نیز باید وحدتی داشته باشد، [زیرا هر واقعیتهای واحد است، پس اگر خود وحدت هم واقعیت داشته باشد، باید واحد باشد و وحدت دیگری بر آن عارض شده باشد،] و وحدت آن نیز وحدت سومی خواهد داشت، و این زنجیره ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد.

۱. به عقیده حضرت علامه علیه السلام سر این که موجود از طرفی به دو قسم متقسم می گردد و از طرف دیگر یکی از اقسام اعتبار عامی دارد که مساوی با مطلق وجود است و هر دو قسم را دربر می گیرد، آن است که وجود یک حقیقت تشکیکی است، و همین خصوصیت باعث می شود که حقیقت وجود فی نفسها اوصافی چون وحدت و خارجیت و فعلیت داشته باشد، و در عین حال وقتی مراتب مختلف آن را با یکدیگر مقایسه می کنیم ملاحظه می کنیم که برخی نسبت به برخی دیگر فاقد این اوصاف می باشد؛ زیرا بعضی از مراتب ضعیف تر از بعضی از مراتب دیگر است و کمالاتی را که در آنها هست فاقد می باشد؛ یعنی آن نحوه از وحدت یا فعلیت و یا خارجیتی را که در آن مرتبه هست، ندارد، و لذا در مقایسه با آن کثیر یا ذهنی و یا بالقوه می باشد. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار چنین می گویند:

«والسر لی جمیع ذلک کون الوجود حقیقة مشکكة ذات مراتب قویة و ضعیفة و خالصة و مشوبة. فللحقیقة فی نفسها اوصاف، كالوحدة و الفعلية و نحوهما، تجری فی جمیع مصادیقها؛ ثم مقایسة بعض المصادیق الی بعض توجب فقدان الضعیف لما یجده القوی من وصف الحقیقة فافهم ذلک». (تعلیقه بر اسفار، ج ۲، ص ۹۰)

۵۲۶ □ ترجمه و شرح نهاية الحكمة / ج ۱

ویدفعه: اَنَّ وحدتها عین ذاتها، فهي واحدة بذاتها؛ نظیر ما تقدّم في الوجود أنّه موجود بذاته من غير حاجة إلى وجود زائد على ذاته.

پاسخ این توهم آن است که وحدتی که خود وحدت دارد عین ذات آن می باشد [نه زائد بر آن]. بنابراین وحدت ذاتاً واحد است؛ و این نظیر همان مطلبی است که درباره وجود گذشت که: وجود ذاتاً موجود است بدون آن که نیاز به وجود زاید بر ذاتش داشته باشد.

الفصل الثاني في أقسام الواحد

الواحد إما حقيقي، وإما غير حقيقي. والحقيقي ما اتصف بالوحدة لذاته، من غير واسطة في العروض، كالإنسان الواحد. وغير الحقيقي بخلافه، كالإنسان والفرس المتحدّين في الحيوان، وينتهي لا محالة إلى واحد حقيقي. والواحد الحقيقي، إما ذات هي عين الوحدة، وإما ذات متّصفة بالوحدة. والأول

فصل دوم اقسام واحد

واحد بر دو قسم است؛ واحد حقيقي و واحد غير حقيقي. واحد حقيقي عبارت است از آن چه لذاته متصف به وحدت می شود بدون آن که چیزی واسطه در عروض وحدت بر آن باشد. [و به دیگر سخن؛ واحد حقيقي چیزی است که اسناد وحدت به آن اسناد حقيقي است و وحدت وصف برای خودش می باشد نه وصف برای متعلقش؛] مانند انسان واحد. و واحد غير حقيقي چیزی است که لذاته متصف به وحدت نمی شود، بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عروض دارد؛ مانند انسان و اسب که در حیوان متحد هستند. [وقتی می گوییم: انسان و اسب در حیوان یکی هستند، در واقع وصف وحدت از آن حیوان، که جنس آن دو است، می باشد و به عرض حیوان به انسان و اسب نسبت داده می شود. از این جا دانسته می شود که] هر واحد غير حقيقي به ناچار به یک واحد حقيقي منتهی می شود.

واحد حقيقي [تیسر بر دو قسم است، زیرا واحد حقيقي] یا ذاتی است که عین

هو صرف الشيء الذي لا يتكرر، ولا يتكرر، وتسمى وحدته وحدة حقة، والواحد والوحدة هناك شيء واحد. والثاني كالإنسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقة، إما واحد بالخصوص، وإما واحد بالعموم. والأول هو الواحد بالعدد، الذي يفعل بتكرره العدد. والثاني كاتوع الواحد والجنس الواحد. والواحد بالخصوص، إما أن لا ينقسم من حيث طبيعته المعروضة للوحدة أيضاً.

وحدت است، و یا ذاتی است که متصف به وحدت می باشد. قسم نخست عبارات است از «صرف شيء» که قابل تعدد و تکرر نیست، و وحدت آن وحدت حق نامیده می شود. در این قسم از وحدت، موصوف به وحدت، یعنی واحد، با وحدت [عینی و خارجی] یکی است [و هیچ مغایرتی با آن ندارد، و چون وحدت در این قسم عین ذات شيء است کثرت برایش محال می باشد.] و قسم دوم [که وحدت در آن زاید بر واحد می باشد، واحد غیر حق نامیده می شود؛] مانند انسان واحد.

واحدی که وحدتش غیر حق است، یا واحد خصوصی [شخصی] است و یا واحد عمومی می باشد. واحد خصوصی همان واحد عددی است که [می تواند تکرار شود و از تکرار آن محالی لازم نمی آید و] در اثر تکررش عدد ساخته می شود. [ریشه اعداد، «یک» است و «یک»، که به آن واحد عددی گفته می شود، اگرچه خودش، در اصطلاح حکما، از مجموعه اعداد بیرون است، اما عدد در واقع از تکرار شدن آن به وجود می آید.] و واحد عمومی مانند نوع واحد (انسان) و جنس واحد (حیوان). [واحد عمومی اگرچه «یک چیز» است، اما افراد متعدد و اشیای کثیری را تحت پوشش خود قرار می دهد.]

انقسام واحد خصوصی

واحد خصوصی [بر دو قسم است، زیرا] یا به گونه ای است که، همان طور که از جهت وصف وحدتش غیر قابل انقسام است، از جهت طبیعتی که وحدت بر آن

كما لا ينقسم من حيث صفة وحدته - أو ينقسم. والأول إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإما غيره؛ وغيره إما وضعي، كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي كالمفارق؛ وهو إما متعلق بالمادة بوجه، كالنفس المتعلقة بالمادة في فعلها؛ وإما غير متعلق بها أصلاً، كالعقل. والثاني - وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة للوحدة - إما أن يقبله بالذات، كالمقدار الواحد؛ وإما أن يقبله بالعرض، كالجسم

عارض شده نیز انقسام ناپذیر است، و یا به گونه‌ای است که از جهت طبیعتی که معروض وحدت است، انقسام‌پذیر می‌باشد. [توضیح این‌که وقتی «الف» متصف به وحدت می‌شود، از جهت اتصافش به وحدت غیر قابل انقسام می‌باشد؛ زیرا حیثیت وحدت همان حیثیت عدم انقسام است؛ و شیء از آن جهت که منقسم نمی‌شود، متصف به وحدت می‌گردد. اما این بدین معنا نیست که «الف» به هیچ وجه و از هیچ جهت قابل انقسام نباشد؛ بلکه ممکن است از جهت دیگری، غیر از جهت اتصافش به وحدت، قابل انقسام باشد، همان‌طور که ممکن است از هیچ جهت قابل انقسام نباشد.]

قسم نخست [یعنی واحدی که از جهت طبیعت معروض وحدت نیز انقسام نمی‌پذیرد] یا همان مفهوم وحدت و عدم انقسام است [به این اعتبار که خود وحدت نیز واحد است، و در تحلیل عقلی معروض وحدت واقع می‌شود؛] و یا غیر آن است. و در صورتی که غیر آن باشد یا وضع دارد [یعنی قابل اشاره حسی است] مانند «نقطه واحد» [که چون نه طول دارد و نه عرض و نه عمق، از هیچ جهت قابل انقسام نیست؛] و یا وضع ندارد [و نمی‌توان به آن اشاره حسی کرد] مانند موجود مجرد. و این نیز بر دو قسم است؛ یا نوعی تعلق به ماده دارد، مانند نفس که در مقام فعل وابسته به ماده است؛ و یا هیچ تعلقی به ماده ندارد، [ته در مقام ذات و نه در مقام فعل،] مانند عقل.

و قسم دوم، یعنی واحدی که از جهت طبیعت معروض وحدتش قابل انقسام می‌باشد، یا ذاتاً قابل انقسام است، مانند مقدار واحد [مثل یک متر، یک مترمربع،

الطبیعی الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومی، وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودیة. والأوّل إما واحد نوعی، كالإنسان؛ وإما واحد جنسی، كالحيوان، وإما واحد عرضی، كالماشي والضاحك. والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودیة كالوجود المنبسط.

والواحد غیر الحقیقی - وهو ما اتّصف بالوحدة بعرض غیره، لاتّحاده به نوعاً من

یک مترمکعب و...؛] و یا بالعرض قابل انقسام می‌باشد، مانند جسم طبیعی واحد، که از جهت کمیت و مقداری که بر آن عارض می‌شود، قابل انقسام می‌باشد.

اقسام واحد عمومی

واحد عمومی یا واحد به عموم مفهومی است [یعنی یک مفهوم و ماهیت است که با آن‌که واحد است مصادیق و افراد فراوانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد] و یا واحد به عموم به معنای سعه و گسترش وجودی است، [یعنی وجود واحدی است که به واسطه سعه و گستردگی وجودیش، وجودهای خاص و محدود فراوانی را دربر می‌گیرد و بر آنها احاطه دارد. حاصل آن‌که عمومیت در واحد عمومی، یا عمومیت مفهومی است و یا عمومیت وجودی می‌باشد.]

قسم نخست یا واحد نوعی است، مانند انسان؛ و یا واحد جنسی است، مانند حیوان؛ و یا واحد عرضی است، مانند رونده و خندان. قسم دوم، یعنی واحد به عموم به معنای سعه وجودی، مانند وجود منبسط.^۱

اقسام واحد غیرحقیقی

واحد غیرحقیقی چیزی است که در اثر یک نوع اتحاد با واحد حقیقی و به عرض

۱. وجود منبسط در اصل یک اصطلاح عرفانی است. به اعتقاد عرفا وجودی که از واجب تعالی صادر می‌شود یک وجود است که همه موجودات را دربر می‌گیرد و یک نور است که در هر مرتبه‌ای به صورتی نمایان می‌شود.

الاتحاد - كزید و عمرو المتحدین فی الإنسان، والإنسان والفرس المتحدین فی الحيوان. وتختلف أسماء الواحد غیر الحقيقي باختلاف جهة الوحدة، فالإتحاد فی معنى النوع یسمى تماثلاً، وفي معنى الجنس تجانساً، وفي کیف تشابهاً، وفي الكم تساویاً، وفي الوضع توازیاً وتطابقاً.

ووجود کل من الأقسام المذكورة ظاهر، وكذا كون الوحدة واقعةً علی أقسامها وقوع المشكك علی مصاديقه بالاختلاف. کذا قرروا.

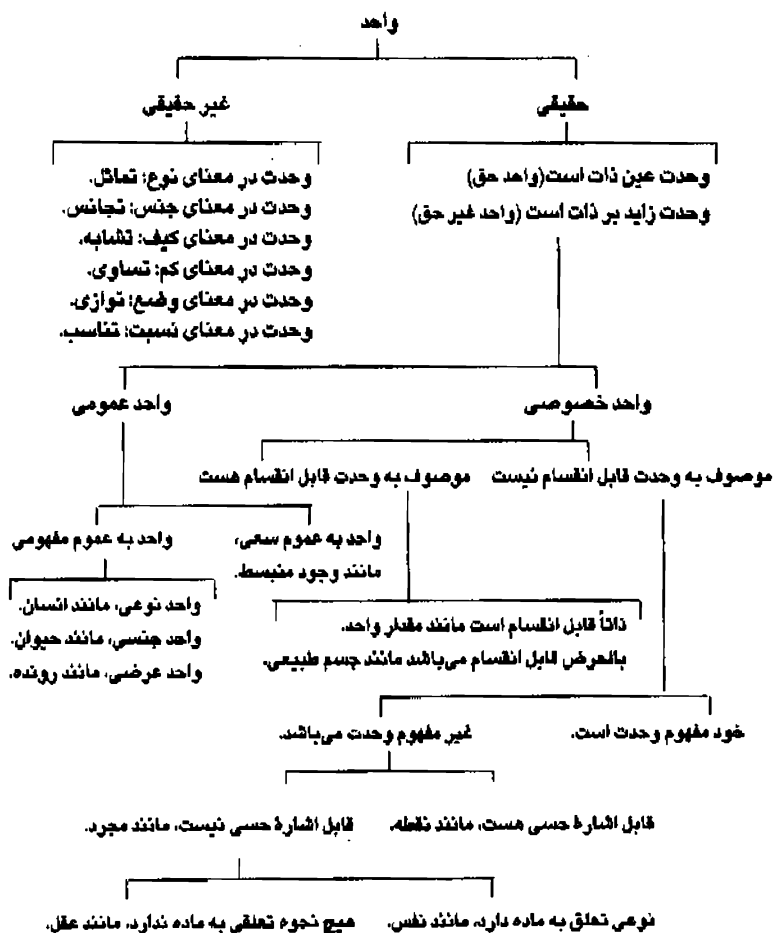
آن واحد حقیقی، متصف به وحدت می شود؛ [و لذا اتصافش به وحدت یک اتصاف مجازی است و وحدت در واقع وصف به حال متعلق آن می باشد. و به همین دلیل است که گفته اند: تقسیم واحد به واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی یک تقسیم حقیقی نیست.^۱] مانند حسن و حسین که در انسان باهم متحدند، و انسان و اسب که در حیوان باهم متحدند.

واحد غیر حقیقی، با توجه به اختلاف جهت وحدت در آن، نام های گوناگونی به این شرح دارد: اتحاد در معنای نوع، تماثل نامیده می شود؛ و اتحاد در معنای جنس، تجانس نامیده می شود؛ و اتحاد در کیف را تشابه می نامند؛ و اتحاد در کم را تساوی می نامند؛ و اتحاد در وضع را توازی و تطابق می نامند؛ [و اتحاد در معنای نسبت را تناسب می نامند.]

یک تذکر

وجود و تحقق هر یک از اقسام یاد شده در خارج روشن است [و نیاز به اثبات ندارد]؛ و همچنین واضح است که اطلاق وحدت بر اقسام گوناگون واحد به نحو تشکیک می باشد. [زیرا اطلاق وحدت بر واحد حق مثلاً اولای از اطلاق آن بر واحد غیر حق است. و همچنین اطلاق آن بر واحد خصوصی اولای از اطلاق آن بر واحد به عموم مفهوم است و همچنین وحدت در اقسام یاد شده دارای درجات گوناگون شدت و ضعف است.] اینها همه مطالبی است که حکما در بیان اقسام وحدت ذکر کرده اند.

جدول اقسام واحد



الفصل الثالث

[في الهوية والحمل]

من عوارض الوحدة الهوية، كما أن من عوارض الكثرة الغيرية. والمراد بالهوية الاتحاد من جهة ما مع الاختلاف من جهة ما؛ ولأزم ذلك صحة الحمل بين كلّ مختلفين بينهما اتحاد ما، وإن اختصّ الحمل بحسب التعارف ببعض أقسام الاتحاد.

واعترض عليه بأن لازم عموم صحة الحمل في كلّ اتحاد ما من مختلفين، هو صحة الحمل في الواحد المتصل المقدرأي - الذي له أجزاء كثيرة بالقوة،

فصل سوم

[«این همانی» همان حمل است]

«هویت» [یعنی این همانی] از عوارض وحدت است، همان گونه که «غیریت» از عوارض کثرت می باشد. مقصود از «هویت» آن است که دو چیز از جهتی باهم اتحاد داشته باشند و از جهتی نیز مختلف باشند. لازمه این مطلب [یعنی تفسیری که برای «هویت» بیان شد] آن است که هرگاه میان دو چیز مختلف جهت اتحادی وجود داشت، می توان یکی از آنها را بر دیگری حمل نمود، اگرچه حمل تنها در بعضی از اقسام اتحاد متعارف است.

بر این مطلب اعتراض شده است که اگر در هر مورد که اتحادی میان دو امر مختلف برقرار است بتوان یکی را بر دیگری حمل نمود، باید در واحد متصل مقداری، [مانند: یک پاره خط و یا یک صفحه و یا یک حجم خاص] که دارای

موجوده بوجود واحد بالفعل - بأن یحمل بعض اجزائه علی بعض و بعض اجزائه علی الكلّ و بالعکس، فیقال: «هذا النصف من الذراع هو النصف الآخر» و هذا النصف هو الكلّ» أو «كلّه هو نصفه»، و بطلانه ضروري.

والجواب - كما أفاده صدر المتألهين -: أن المتصل الواحداني ما لم ینقسم بواحد من أنحاء القسمة، خارجاً أو ذهناً، لم یتحقق فيه كثرة أصلاً؛ فلم یتحقق شرط الحمل، الذي هو وحدة ما مع كثرة ما؛ فلم یتحقق حمل. وإذا انقسم بأحد أنحاء القسمة، بطلت هویته الواحدة، و انعدم الاتصال الذي هو جهة وحدته؛ فلم یتحقق شرط الحمل، الذي هو كثرة ما مع وحدة ما؛ فلم یتحقق حمل.

فقد تبین أن بین کلّ مختلفین من وجه متحدین من وجه، حملاً، إذا جامع

اجزای بالقوة فراوانی است که با یک وجود واحد بالفعل موجودند، نیز حمل صحیح باشد؛ یعنی باید بتوان بعضی از اجزای آن را بر بعض دیگر حمل کرد و همچنین بتوان بعض را بر کل و یا کل را بر بعض اجزا حمل نمود و گفت: این نیم‌متر آن نیم‌متر دیگر است؛ و این نیمه خط همان کل خط است؛ و کل خط همان نصف خط است؛ در حالی که این‌گونه حمل‌ها بالضرورة باطل است.

پاسخ این اعتراض، چنان‌که صدر المتألهین بیان کرده،^۱ این است که یک واحد متصل مادامی که در خارج و یا ذهن منقسم نشده است، هیچ کثرتی در آن تحقق ندارد؛ و در نتیجه شرط صحت حمل - یعنی وحدت توأم با کثرت - در آن تحقق ندارد؛ و لذا حمل در آن واقع نمی‌شود. و آن‌گاه که در ذهن و یا خارج منقسم شود، هویّت واحد آن باطل می‌گردد و اتصالی که جهت وحدت آن را تأمین می‌کند، از بین می‌رود، و در نتیجه شرط حمل - یعنی کثرت توأم با وحدت - در آن محقق نخواهد بود، و لذا حملی واقع نخواهد شد.

حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی

از این‌جا دانسته می‌شود که هرگاه دو چیز از یک جهت اختلاف داشتند و از یک

الاتحاد الاختلاف؛ لكن التعارف العامي - كما أشرنا إليه - خصّ الحمل على موردین من الاتحاد مع الاختلاف:

أحدهما: أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً مع اختلافهما بنوع من الاعتبار، كالاختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإن الحدّ عين المحدود مفهوماً، وأما يختلفان بالإجمال والتفصيل؛ والاختلاف بالإبهام وغيره في قولنا: الإنسان حيوان، فإن الجنس هو النوع مبهماً؛ والاختلاف بالتحصیل وغيره في قولنا: الإنسان ناطق، فإن الفصل هو النوع محصلاً، كما مرّ في مباحث الماهية؛ وكالاختلاف بفرض الشيء مسلوباً عن نفسه، فيغایر نفسه نفسه، ثمّ يحمل

جهت متحد بودند، در صورتی که اتحاد با اختلاف جمع می شود، میان آنها حمل برقرار می شود. اما [حمل در همه موارد اتحاد متعارف نیست، بلکه] تنها در دو مورد از موارد اتحاد است که حمل متعارف می باشد، این دو مورد عبارتند از:

حمل ذاتی اولی

۱. این که موضوع و محمول در مفهوم با یکدیگر متحد باشند همراه با نوعی اختلاف که میان آنها اعتبار می شود؛ مانند اختلاف در اجمال و تفصیل در جمله «انسان، حیوان ناطق است». چرا که مفهوم حدّ عین مفهوم محدود است و اختلافشان تنها در اجمال و تفصیل می باشد. و مانند اختلاف در ابهام و غیر ابهام در جمله «انسان حیوان است». چرا که جنس همان نوع است که به طور مبهم در نظر گرفته شده است. و مانند اختلاف در تحصیل و غیر تحصیل در جمله «انسان ناطق است». زیرا همان طور که در مباحث ماهیت گذشت، فصل همان نوع است که به طور محصل اعتبار شده است. و نیز مانند اختلافی که با فرض سلب شیء از خودش میان شیء و خودش اعتبار می شود، و شیء مغایر با خودش فرض می شود و آن گاه برای آن که توهم مغایرت دفع شود شیء بر خودش حمل می گردد و مثلاً گفته می شود: «انسان، انسان است».

علی نفسه لدفع توهم المغایرة، فیقال مثلاً: الإنسان إنسان. ولما كان هذا الحمل ربّما
يعتبر فی الوجود العینی، كان الأصوب أن يعرف باتّحاد الموضوع والمحمول ذاتاً.
ویسمی هذا الحمل حملاً أولیاً ذاتیاً.

وثانیهما: أن یختلفا مفهوماً ویُتحدّا وجوداً، كما فی قولنا: زیند إنسان، وقولنا:
القطن أبيض، وقولنا: الضاحك متعجب. ویسمی هذا الحمل حملاً شائعاً صناعیاً.
وهنا نکتة ینبغی التنبیه علیها، وهي أنه قد تقدّم فی المباحث السابقة أن الوجود
ینقسم إلى ما فی نفسه وما فی غیره، ینقسم أيضاً إلى ما لنفسه وما لغيره،

و چون این نوع حمل گاهی در وجود عینی اعتبار می‌شود، بهتر آن
است که در تعریف آن [به جای مفهوم، ذات به کار رود] گفته شود: «حملی که
بیانگر اتحاد ذات موضوع با ذات محمول است»، این نوع حمل، حمل ذاتی اولی
نامیده می‌شود.

حمل شایع صنایع

۲. این که موضوع و محمول در مفهوم با یکدیگر اختلاف داشته باشند، اما در وجود
متحد باشند؛ مانند: «حسن انسان است» [که در آن ماهیت جوهری بر فردش حمل
شده است.] و مانند «پنبه سفید است» [که در آن مفهوم عرضی بر جوهر حمل شده
است.] و مانند «خندان متعجب است» [که در آن یک مفهوم عرضی بر مفهوم عرضی
دیگر حمل شده است.] این نوع حمل، حمل شایع صنایع نامیده می‌شود.

یک نکته

در این جا یک نکته است که یادآوری آن لازم می‌نماید، و آن این که همان گونه که در
بحث‌های پیشین بیان شد،^۱ وجود بر دو قسم است؛ وجود فی نفسه و وجود
فی غیره، و [وجود فی نفسه] نیز تقسیم می‌شود به: وجود لنفسه و وجود لغيره، که

و هو الوجود النعتي، وتقدّم أيضاً امتناع أن توجد ماهيتان بوجود واحد نفسي، بأن يطرد وجود واحد العدم عن نفس ماهيتين متباينتين، وهو وحدة الكثير المستحيلة عقلاً.

ومن هنا يتبين أن الحمل - الذي هو اتحاد المختلفين بوجه - لا يتحقق في وجود المختلفين النفسي؛ وإنما يتحقق في الوجود النعتي، بأن يكون أحد المختلفين ناعثاً بوجوده للآخر، والآخر منعوتاً به. وبعبارة أخرى: أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسي، والآخر هو الوصف بوجوده النفسي، واتحادهما في الوجود النعتي الذي يعطيه الوصف للذات. وهذا معنى قول المنطقيين: إن القضية تنحلّ إلى عقدين: عقد الوضع، ولا يعتبر فيه إلا الذات، وما فيه من الوصف عنوان مشير إلى الذات

همان وجود نعتی است؛ [یعنی وجودی است که به وجود دیگر وصف می دهد و نوعی عدم را که زاید بر ذات آن می باشد، از آن طرد می کند.] همچنین گذشت که امکان ندارد دو ماهیت با یک وجود نفسی موجود شوند،^۱ به این صورت که یک وجود از نفس دو ماهیت متباین عدم را طرد کند؛ زیرا این معنایش آن است که یک چیز، در عین حال که یک چیز است، چند چیز باشد؛ که به حکم عقل محال می باشد.

از این جا روشن می شود حمل، که عبارت است از اتحاد دو امری که به نحوی باهم اختلاف دارند، هرگز در وجود نفسی دو چیز تحقق نمی یابد؛ بلکه فقط در وجود نعتی واقع می شود؛ یعنی در جایی که وجود یک چیز وصف دهند و ناعث دیگری است و دیگری به آن متصف می شود. و به دیگر سخن: دو امر مختلف، یکی ذات با وجود نفسی اش و دیگری وصف با وجود نفسی اش می باشد، و این دو امر مختلف در وجود نعتی ای که به ذات وصف می دهد، با یکدیگر متحد می باشند. و این همان معنای سخن منطق دانان است که می گویند: «قضیه به دو عقد منحل می شود: عقدالوضع که در آن فقط ذات معتبر است و اگر احیاناً وصفی در ناحیه عقدالوضع قرار گرفته باشد، تنها برای اشاره به ذات مورد نظر است. و الاّ

و: فحسب، عقد الحمل، والمعتبر فيه الوصف فقط.

وهنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحکیم، مسمًى بحمل الحقيقة والرقيقة، مبنًى على اتحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال ما دونها من المراتب.

خود وصف، از آن جهت که وصف است و وجود نعتی دارد، موضوع واقع نمی‌شود. [و دیگری عقد الحمل است که در آن فقط وصف معتبر است.

حمل حقیقت و رقیقت

علاوه بر حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی، نوع دیگری از حمل هست که حکیم آن را به کار می‌برد، و حمل حقیقت و رقیقت نامیده می‌شود. مبنای این نوع حمل اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص می‌باشد. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و بالاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود همه کمالات مراتب مادونش را دربردارد.

الفصل الرابع [تقسيمات للحمل]

ينقسم الحمل إلى: حمل هو هو، و: حمل ذو هو.
والأول ما يثبت فيه المحمول للموضوع بلا توقف على اعتبار أمر زائد، كقولنا:
الإنسان ضاحك؛ ويسمى أيضاً حمل المواطة.
والثاني أن يتوقف ثبوت المحمول للموضوع على اعتبار أمر زائد، كتقدير ذو أو
الاشتقاق، كقولنا: زيد عدل، أي ذو عدل أو عادل.

فصل چهارم [اقسام حمل]

حمل مواطات و حمل اشتقاق

حمل بر دو قسم است: حمل «هو هو» [این آن است]، و حمل «ذی هو» [این دارای آن است].

حمل «هو هو» در جایی است که محمول خودش، به تنهایی و بدون در نظر گرفتن چیز دیگری، بر موضوع حمل می شود؛ مانند انسان خندان است. به این نوع حمل، حمل مواطات گفته می شود.

حمل «ذی هو» در جایی است که ثبوت محمول برای موضوع نیاز به در نظر گرفتن چیز دیگری داشته باشد، مثلاً باید «دارای» در تقدیر گرفته شود و یا مشتقی از محمول گرفته شود و آن مشتق بر موضوع حمل شود. مانند قضیه «علی عدالت است». که معنایش آن است که «دارای عدالت» است، و یا «عادل» است، [این نوع حمل را حمل اشتقاق می نامند].

وینقسم أيضاً إلى بَتّی و غیر بَتّی.

والأول: ما كان لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الإنسان كاتب والكاتب متحرك الأصابع.

والثاني: ما كان لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة، كقولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، وقولنا: اجتماع النقيضين محال.

وینقسم أيضاً إلى بسيط و مرکب، و یسمیان الهلیة البسیطة و الهلیة المركبة.

والهلیة البسیطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود.

والهلیة المركبة ما كان المحمول فيها أثراً من آثاره و عرضياً من عرضياته،

حمل بَتّی و غیر بَتّی

همچنین حمل به بَتّی و غیر بَتّی تقسیم می گردد.

حمل بَتّی حملی را گویند که موضوع آن دارای افراد حقیقی ای است که عنوان موضوع بر آنها منطبق می شود؛ مانند: انسان نویسنده است؛ و نویسنده انگشتانش در حرکت است.

حمل غیر بَتّی حملی را گویند که موضوعش افراد فرضی داشته باشد نه افراد حقیقی، مانند: از معدوم مطلق خبری داده نمی شود؛ و اجتماع نقيضين محال است.

حمل بسیط و مرکب

همچنین حمل به بسیط و مرکب تقسیم می گردد؛ و به آنها هلیة بسیط و هلیة مرکب گفته می شود.

هلیة بسیط بر قضیه ای اطلاق می شود که محمول در آن، همان وجود موضوع باشد؛ مانند: انسان موجود است.

هلیة مرکب بر قضیه ای اطلاق می گردد که محمول در آن اثری از آثار موضوع و یا عرضی ای از عرضیات آن باشد؛ مانند: انسان خندان است. بنابر این هلیة مرکب

کقولنا: الإنسان ضاحك؛ فهي تدلّ على ثبوت شيء لشيء، بخلاف الهلّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشيء.

وبذلك يندفع ما أورده بعضهم على كلیّة قاعدة الفرعية القائلة: «إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»، بانتقاضها بمثل قولنا: الماهية موجودة، حيث إن ثبوت الوجود للماهية - بناءً على ما يقتضيه قاعدة الفرعية - فرع ثبوت الماهية، وننقل الكلام إلى ثبوتها، فهو فرع ثبوتها قبل، وهلمّ جزءاً، فيتسلسل.

والجواب على ما تحضّل أن القضية هلیّة بسيطة، والهلّة البسيطة إنّما تدلّ

دلالته می کند بر «ثبوت شیئی برای شیء دیگر»، بر خلاف هلیّة بسیط که بیانگر «ثبوت شیء» است.

پاسخ به اشکال وارد شده بر قاعدة فرعية

با توجه به آن چه [در مورد هلیّة بسیط و مرکب و فرق میان آن دو] بیان شد، اشکالی که بر کلیت قاعدة فرعية وارد شده است، مندفع می شود. توضیح این که قاعدة فرعية می گوید: «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع ثبوت شیء دوم است»، اشکال این است که قاعدة مذکور در مواردی که وجود بر ماهیت حمل می گردد و گفته می شود «ماهیت موجود است»، نقض می گردد؛ زیرا به مقتضای قاعدة فرعية، ثبوت وجود برای ماهیت فرع ثبوت ماهیت است، و همان ثبوت پیشین نیز فرع ثبوت قبلی ماهیت می باشد، و این زنجیره ادامه می یابد و به تسلسل می انجامد.

پاسخ این شبهه، با توجه به آن چه درباره هلیّة مرکب و هلیّة بسیط بیان شد، آن است که قضیه «ماهیت موجود است» هلیّة بسیط است؛ و هلیّة بسیط فقط بر «ثبوت شیء» دلالت دارد، نه «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر» تا مستلزم آن باشد که ماهیت پیش از آن که موجود شود، موجود باشد. [و به دیگر سخن: موضوع قاعدة فرعية، هلیّة مرکب است؛ و لذا اساساً حمل وجود بر ماهیت را که هلیّة بسیط

علی ثبوت الشیء، لا علی ثبوت شیء لشیء، حتّی یقتضی وجوداً للماهیة قبل وجودها. هذا.

وأمّا ما أجاب به بعضهم عن الإشکال بتبدیل الفرعیة من الاستلزام، وأنّ الحقّ أنّ ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بنفس هذا الثبوت، وثبوت الوجود للماهیة مستلزم لثبوت الماهیة بنفس هذا الثبوت، فهو تسلیم للإشکال. وأسوء حالاً منه قول بعضهم: إنّ القاعدة مخصّصة بثبوت الوجود للماهیة. هذا.

است، دربر نمی‌گیرد؛ و هلیه بسیط تخصّصاً از مورد قاعدة فرعیث بیرون است. [برخی برای پاسخ به اشکال یادشده، به جای «فرعیث» استلزام را قرار داده‌اند و گفته‌اند: مضمون قاعدة فرعیث [این نیست که «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع ثبوت شیء دوم است» بلکه مضمون آن قاعدة] این است که «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت شیء دوم است، اگرچه ثبوت شیء دوم به واسطه همان ثبوت شیء اول برای آن باشد» و [در نتیجه این قاعدة در مورد ثبوت وجود برای ماهیت نیز صادق است؛ زیرا] ثبوت وجود برای ماهیت، مستلزم ثبوت ماهیت به واسطه همین ثبوت می‌باشد. این پاسخ در واقع قبول اشکال است، [نه دفع اشکال. زیرا مضمون قاعدة فرعیث، که مورد اتفاق حکما می‌باشد، این است که «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع ثبوت شیء دوم است» و اشکال هم بر همین مضمون وارد شده است، نه بر قاعدة‌ای که در پاسخ فوق به جای قاعدة فرعیث قرار داده شده است.] پاسخ دیگری نیز برای دفع اشکال یادشده، ارائه شده است که ضعیف‌تر از پاسخ قبلی است؛ و آن این‌که: قاعدة فرعیث در مورد ثبوت وجود برای ماهیت تخصیص خورده است، [و این مورد از موضوع آن خارج شده است. این پاسخ ناتمام است، زیرا قاعدة فرعیث یک قاعدة عقلی است و قاعدة عقلی، پس از آن‌که برهان بر کلیت آن اقامه شد، قابل تخصیص نیست و تخصیص آن به معنای بطلان آن می‌باشد.]

الفصل الخامس في الغيرية وأقسامها

قد تقدّم أنّ من عوارض الكثرة الغيرية، وتنقسم الغيرية إلى ذاتية وغير ذاتية، فالغيرية الذاتية هي أن يدفع أحد شيئين الآخر بذاته، فلا يجتمعان لذاتيهما، كالمغايرة بين الوجود والعدم؛ وتسمّى تقابلاً. وقد عرفوا التقابل بأنّه امتناع اجتماع شيئين في محلّ واحد من جهة واحدة في زمان واحد. ونسبة امتناع الاجتماع إلى شيئين، للدلالة على كونه لذاتيهما، والمراد بالمحلّ الواحد مطلق الموضوع، ولو

فصل پنجم غیریت و اقسام آن

غیریت ذاتی یا تقابل

پیش از این بیان شد که غیریت از عوارض کثرت است. غیریت بر دو قسم است: غیریت ذاتی و غیریت غیر ذاتی. غیریت ذاتی آن است که یک چیز ذاتاً چیز دیگری را طرد کند، و در نتیجه آن دو ذاتاً غیر قابل اجتماع باشند؛ مانند مغایرت میان وجود و عدم. این نوع غیریت، تقابل نامیده می‌شود. در تعریف تقابل آورده‌اند: «تقابل عبارت است از امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد، از جهت واحد و در زمان واحد». انتساب امتناع اجتماع به «دو شیء» در تعریف فوق برای نشان دادن آن است که این امتناع به خاطر ذات آنها می‌باشد، [و لذا تعریف مذکور شامل غیریت غیر ذاتی نمی‌شود].

همچنین مقصود از «محل واحد» در این تعریف، مطلق موضوع است، ولو

بحسب فرض العقل، حتّی بشمل تقابل الإيجاب والسلب، حیث إنّ متن القضية كالموضوع لهما. وتقييد التعریف بجهة واحدة، لإدخال ما اجتمع منهما في شيء واحد من جهتين، ككون زيد أباً لعمرو و ابناً لبحر. والتقييد بوحدة الزمان، ليشمل ما كان من التقابل زمانياً، فليس عروض الضدين لموضوع واحد في زمانين مختلفين ناقضاً للتعریف.

ولا يتنقض التعریف بالمثلين، الممتنع اجتماعهما عقلاً، لأنّ أحد المثلين لا يدفع الآخر بذاته التي هي الماهية النوعية المشتركة بينهما، وأنما يمتنع

برحسب فرض عقل. این تعمیم به خاطر آن است که تعریف یادشده شامل تقابل سلب و ایجاب نیز بشود؛ چرا که متن قضیه [یعنی مجموع موضوع و محمول] به منزله موضوع برای سلب و ایجاب است. و قید «از جهت واحد» برای بیرون کردن مواردی است که دو مفهوم متقابل در یک شیء از دو جهت جمع می‌شوند، مانند این که حسن نسبت به حسین، پدر باشد و نسبت به محمد، فرزند باشد. [اجتماع دو مفهوم از دو جهت مختلف در یک موضوع منافاتی با آن ندارد که آن دو مفهوم، متقابل باشند؛ و قید «از جهت واحد» در تعریف مذکور برای آن است که تعریف شامل این گونه از مفاهیم نیز بشود.]

و قید «زمان واحد» برای آن است که تعریف شامل مواردی که تقابل زمانی است [یعنی مواردی که متقابلین از امور زمان مند هستند] نیز بشود؛ و با توجه به این قید، اگر دو امری که ضد یکدیگرند در دو زمان مختلف بر یک موضوع عارض شوند، تعریف یادشده نقض نخواهد شد.

مثالان یا یکدیگر تقابل ندارند

[ممکن است بر تعریفی که برای تقابل بیان شد اعتراض شود به این که این تعریف مثالان (یعنی دو چیز که از هر جهت مانند یکدیگرند) را نیز شامل می‌شود، چرا که اجتماع مثالان نیز محال است، در حالی که میان مثالان تقابل اصطلاحی برقرار

اجتماعهم الاستحالة تكرر الوجود الواحد، كما تقدم في مباحث الوجود.
ولا ينتقض أيضاً بنقيض اللازم وعین الملزوم؛ فإن نقيض اللازم إنما يعاند عين
الملزوم لمعادنه اللازم الذي هو نقيضه؛ فامتناع اجتماعه مع الملزوم بعرض نقيضه،
لا لذاته.

نیست و آنها در هیچ یک از اقسام تقابل مندرج نمی شوند.

[در پاسخ می گوئیم:] تعریف مذکور کامل است و مثلاً، اگرچه اجتماعشان ممتنع
است، اما تعریف مذکور بدان نقض نمی شود؛ زیرا یکی از مثلاًن دیگری را با ذات
خودش، که همان ماهیت نوعی مشترک میان آنهاست، طرد نمی کند؛ و امتناع
اجتماعشان، همان طور که در مباحث وجود گذشت،^۱ تنها به خاطر آن است که وجود
واحد غیر قابل تکرار است. [حاصل آن که مغایرت و مطارده مثلاًن، مغایرت ذاتی
نیست؛ و از این روی تعریف تقابل شامل آنها نمی شود. این تعریف همان طور که
توضیح داده شد، فقط مواردی را شامل می شود که دو شیء ذاتاً غیر قابل اجتماع
باشند.]

رابطة میان نقيض لازم و خود ملزوم

[ممکن است توهم شود که تعریف فوق شامل رابطه میان نقيض لازم و عين ملزوم
نیز می شود؛ زیرا اجتماع آن دو در محل واحد، زمان واحد و از جهت واحد ممتنع
می باشد؛ مانند عدد چهار و عدم زوجیت که غیر قابل اجتماع هستند؛ با آن که رابطه
میان آنها رابطه تقابل نیست و تقابل در واقع میان زوجیت و عدم زوجیت است.]

[در پاسخ می گوئیم:] تعریف یاد شده به نقيض لازم و خود ملزوم نقض
نمی شود. زیرا نقيض لازم به واسطه تعارضی که با خود لازم دارد، با ملزوم معاند
است. بنابراین امتناع اجتماع نقيض لازم با خود ملزوم به عرض [امتناع اجتماع
نقيض لازم با خود لازم است که] نقيض آن است نه آن که ذاتاً اجتماعش با آن محال

والغیرتة غیر الذاتیة أن یکون الشیطان لا یجتمعان لأسباب أخر غیر ذاتیتهما، کافتراق الحلاوة والسواد فی السكر والفحم، وتسمی خلافاً. ویسمی الغیر بحسب التشخص والعدد أخر.

والتقابل ینقسم إلى أربعة أقسام وهي: تقابل التناقض، وتقابل العدم والملکة، وتقابل التضایف، وتقابل التضاد. والأصوب فی ضبط الأقسام أن یقال: إن

باشد. [توضیح این‌که تعریفی که برای تقابل بیان شد شامل رابطه میان ملزوم و تقيض لازم، مانند رابطه میان عدد چهار و عدم زوجیت، نمی‌شود. زیرا عدم زوجیت تعاند ذاتی با عدد چهار ندارد بلکه از آن‌رو با عدد چهار جمع نمی‌شود که تقيض زوجیت است؛ و از طرف دیگر در تعریف تقابل، امتناع اجتماع به خود «شیء» داده شده است تا دلالت کند بر این‌که امتناع باید مستند به ذات شیء باشد، والا رابطه میان آنها رابطه تقابل نخواهد بود. پس چون تعاند میان عدد چهار و عدم زوجیت، ذاتی آنها نیست بلکه به عرض تعاند میان زوجیت و عدم زوجیت می‌باشد، تعریف شامل آنها نمی‌شود.]

غیریت غیر ذاتی

غیریت غیر ذاتی آن است که امور دیگری غیر از ذات دو شیء باعث عدم اجتماع آنها شود؛ مانند جدایی شیرینی و سیاهی در شکر و زغال. این نوع غیریت خلاف نامیده می‌شود؛ و همچنین گفته می‌شود که غیریت میان آنها غیریت شخصی است.

اقسام تقابل

تقابل بر چهار قسم است: تقابل تناقض، تقابل عدم و ملکة، تقابل تضایف و تقابل تضاد. [بیان‌های مختلفی برای ضبط این اقسام ارائه شده است، اما] بهترین بیان در ضبط این اقسام آن است که گفته شود: دو شیء متقابل یا یکی از آنها عدم دیگری

المتقابلین إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر، أو لا.
وعلى الأول إما أن يكون هناك موضوع قابل، كالبصر والعمى، فهو تقابل العدم
والملكة؛ أو لا يكون، كالإيجاب والسلب، وهو تقابل التناقض. وعلى الثاني وهو
كونهما وجوديين فإما أن لا يعقل أحدهما إلا مع الآخر وبالقياس إليه، كالعلو والسفل،
وهو تقابل التضایف، أو لا، وهو تقابل التضاد.

است، و یا نیست.

در صورت اول یا موضوع قابل در کار هست یا نیست. اگر موضوع قابل وجود
داشته باشد به آن تقابل عدم و ملکه گفته می شود، مانند بینایی و کوری؛ [زیراکوری
عبارت است از عدم بینایی در جایی که قابلیت بینایی هست]. و اگر موضوع قابل
نباشد تقابل تناقض نامیده می شود، مانند سلب و ایجاب. و در صورت دوم، یعنی در
صورتی که هر دو وجودی باشند، اگر تعقل یکی از آنها بدون دیگری امکان پذیر
نباشد، مانند بالایی و پائینی، به آن تقابل تضایف گفته می شود، و اگر تعقل یکی از آنها
بدون دیگری امکان پذیر باشد به آن تقابل تضاد می گویند.

الفصل السادس في تقابل التناقض

وهو تقابل الإيجاب والسلب، كقولنا: زيد أبيض وليس زيد بأبيض، أو ما هو في معنى الإيجاب والسلب من المفردات، كالإنسان واللاإنسان، والعمرى واللاعمرى، والمعدوم واللامعدوم.

والنقيضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، وإن شئت فقل: لا يجتمعان ولا يرتفعان. فمآل تقابل التناقض إلى قضية منفصلة حقيقية، هي قولنا: إما أن يصدق الإيجاب وإما أن يصدق السلب؛ فالتناقض في الحقيقة بين الإيجاب والسلب. ولا ينافي ذلك تحقق التناقض بين المفردات، فكل مفهوم أخذناه في نفسه

فصل ششم تقابل تناقض

تقابل تناقض همان تقابل سلب و ايجاب است، مانند قضيه «حسن مفيد است» و «حسن مفيد نيست»؛ و نیز تقابل دو مفهوم مفردی که در حکم سلب و ايجاب هستند، مانند انسان و نانسان، و کوري و ناکوري، و معدوم و نامعدوم.

نقيضان نه هر دو باهم صادقند و نه هر دو باهم کاذب می باشند؛ و به دیگر سخن: نه با یکدیگر جمع می شوند و نه باهم رفع می شوند. بنابراین بازگشت تقابل تناقض به یک قضیه منفصله حقیقی است به این صورت: «یا ايجاب صادق است و یا سلب صادق است». پس تناقض در حقیقت میان ايجاب و سلب برقرار است. اما این مطلب منافاتی با آن ندارد که در مفاهیم مفرد نیز تقابل تناقض تحقق یابد.

ثم أضفنا إليه معنى النفي، كالإنسان واللإنسان، والفرس واللافرس، تحقق التناقض بين المفهومين؛ وذلك أننا إذا أخذنا مفهومين متناقضين - كالإنسان واللإنسان - لم نرتب أن التقابل قائم بالمفهومين على حدّ سواء، فالإنسان يطرد بذاته اللإنسان، كما أن اللإنسان يطرد بذاته الإنسان؛ وضروريّ أنّه لو لم يعتبر الثبوت والوجود في جانب الإنسان لم يطارد اللإنسان ولم يناقضه، فالإنسان واللإنسان إنّما يتناقضان لأنهما في معنى وجود الإنسان وعدم الإنسان، ولا يتمّ ذلك إلا باعتبار قيام الوجود بالإنسان؛ وكذا العدم. فالإنسان واللإنسان إنّما يتناقضان لأنحلالهما إلى الهليتين البسيطتين، وهما قضيتا: الإنسان موجود، وليس الإنسان بموجود.

ونظير الكلام يجري في المتناقضين: قيام زيد ولا قيام زيد، فهما في معنى وجود القيام لزيد وعدم القيام لزيد، وهما ينحلان إلى هليتين مركبتين، هما قولنا:

بلکه هرگاه مفهومی را در نظر بگیریم و آن‌گاه معنای نفی را به آن اضافه کنیم، مانند انسان و نائسان، و اسب و ناسب، میان آن دو مفهوم رابطه تناقض برقرار خواهد شد؛ چرا که اگر دو مفهوم متناقض را، مانند انسان و نائسان، در نظر بگیریم، تردید نخواهیم کرد که تقابل به طور یکسان قائم به آن دو مفهوم می‌باشد؛ مثلاً انسان ذاتاً نائسان را طرد می‌کند، چنان‌که نائسان ذاتاً انسان را طرد می‌کند. و روشن است که اگر ثبوت و وجود در ناحیه انسان اعتبار نشود هرگز انسان، نائسان را طرد نمی‌کند و نقیض آن نخواهد بود. بنابراین انسان و نائسان، از آن روی نقیض یکدیگرند که در حکم وجود انسان و عدم انسان می‌باشند، و این تنها در صورتی خواهد بود که قیام وجود به انسان و همچنین قیام عدم به انسان در نظر گرفته شود. نتیجه آن‌که انسان و نائسان چون به دو هلیه بسیط، یعنی «انسان موجود است» و «انسان موجود نیست» منحل می‌شوند، نقیض یکدیگر می‌باشند.

نظیر این سخن در مورد مفاهیم متناقضی چون قیام حسن و ناقیام حسن، نیز می‌آید؛ زیرا این دو مفهوم در حکم وجود قیام برای حسن و عدم قیام برای حسن می‌باشند؛ و این دو نیز به دو قضیه هلیه مرکب منحل می‌شوند که عبارتند از: «حسن

«زید قائم»، و قولنا: «لیس زید بقائم».

فتقابل التناقض بالحقیقه بین الإيجاب والسلب، وإن شئت فقل: بین الوجود والعدم، غیر آنه سیأتی فی مباحث العاقل والمعقول، إن شاء الله تعالی، أن العقل إنما ينال مفهوم الوجود أولاً معنی حرفیاً فی القضايا، ثم یسبک منه المعنی الاسمی بتبدیلہ منه و أخذہ مستقلاً بعد ما كان رابطاً؛ ویصور للعدم نظیر ما جرى علیه فی الوجود؛ فتقابل التناقض، بین الإيجاب والسلب أولاً وبالذات، و بین غیرهما بعرضهما.

فما فی بعض العبارات، من نسبة التناقض إلى القضايا - كما فی عبارة التجريد: «إن تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد» انتهى - أريد به السلب والإيجاب من حیث الإضافة إلى مضمون القضية بعینه.

قایم است» و «حسن قایم نیست».

بنابر این تقابل تناقض در حقیقت میان ایجاب و سلب، و به بیان دیگر: میان وجود و عدم برقرار می‌باشد. البته، همان‌طور که به خواست خدای متعال در بحث‌های عاقل و معقول خواهد آمد،^۱ عقل ابتدا به مفهوم حرفی وجود، که رابط در قضایاست، دست می‌یابد و آن‌گاه آن را به طور مستقل لحاظ می‌کند و به یک معنای مستقل تبدیل کرده آن را در قالب معنای اسمی تصور می‌کند؛ در مورد عدم نیز جریان بر همین منوال است.

نتیجه آن‌که تقابل تناقض أولاً و بالذات میان ایجاب و سلب برقرار است و اگر به امور دیگر نسبت داده می‌شود [اعم از قضایا و مفاهیم مفرد] به عرض آن دو می‌باشد. و اگر در بعضی از عبارات تناقض به قضایا نسبت داده می‌شود، مانند عبارت تجرید که در آن آمده است «تقابل سلب و ایجاب به قول و عقد باز می‌گردد»، مقصود از آن این است که سلب و ایجاب از آن جهت که به مضمون قضیه تعلق می‌گیرند، نقیض یکدیگرند.

وقد ظهر أيضاً أنَّ قولهم: «نقيض كل شيء رفعه»، أُريد فيه بالرفع الطرد الذاتي، فالإيجاب والسلب يطرد كل منهما بالذات ما يقابله.

وأما تفسير من فسر الرفع بالنفي والسلب، فصَّح بأنَّ نقيض الإنسان هو اللانسان ونقيض اللانسان اللا إنسان، وأما الإنسان فهو لازم النقيض، وليس بنقيض، فلازم تفسيره كون تقابل التناقض من جانب واحد دائماً، وهو ضروري البطلان.

ومن أحكام تقابل التناقض أنَّ تقابل النقيضين إنما يتحقَّق في الذهن أو في اللفظ بنوع من المجاز، لأنَّ التقابل نسبة قائمة بطرفين، وأحد الطرفين في المتناقضين هو العدم، والعدم اعتبار عقلي لا مصداق له في الخارج. وهذا بخلاف تقابل

از آن چه بیان شد همچنين دانسته می شود که مقصود از «رفع» در آن جا که گفته اند: «نقيض هر چیزی رفع آن است» طرد ذاتی است [یعنی این که دو مفهوم ذاتاً یکدیگر را کنار بزنند و معاند با هم باشند، و چون مقصود از رفع طرد ذاتی است، رابطه تناقض میان سلب و ایجاب برقرار می باشد، یعنی هم سلب نقيض ایجاب است و هم ایجاب نقيض سلب می باشد؛] چرا که هریک از ایجاب و سلب دیگری را ذاتاً طرد می کند.

بعضی گمان کرده اند مقصود از «رفع»، در عبارت یادشده، نفی و سلب است، و لذا تصریح کرده اند که نقيض انسان، نالانسان است و نقيض نالانسان، ناناانسان است و انسان درواقع لازم نقيض نالانسان است و نه خود نقيض. اما این سخن ناصواب است؛ زیرا اگر مقصود از «رفع» نفی باشد، رابطه تناقض همیشه یک طرفی خواهد بود [نه دو طرفی؛] و این بالضروره باطل است.

تقابل تناقض تنها در ذهن است

از جمله احکام تناقض آن است که تقابل میان دو نقيض تنها در ذهن تحقق می یابد و با نوعی مجاز می توان آن را به لفظ نیز نسبت داد [که در واقع وصف به حال متعلق لفظ، یعنی معنای آن، می باشد، و به هر حال این نوع از تقابل در خارج تحقق ندارد]

العدم والملکة؛ فإنَّ العدم فيه - كما سیأتی إن شاء الله - عدم مضاف إلى أمر موجود، فله حظٌّ من الوجود، فالتقابل فيه قائم في الحقيقة بطرفین موجودین.

ومن أحكام هذا التقابل امتناع الوساطة بین المتقابلین به؛ فلا یخلو شیء من الأشياء عن صدق أحد النقیضین. فکلُّ أمر مفروض إمّا هو زید مثلاً أو لیس زید، وإمّا هو أبيض أو لیس بأبيض، وهكذا. فکلُّ نقیضین مفروضین یعنّان جمیع الأشياء. ومن أحكام هذا التقابل أنَّ النقیضین لا یصدقان معاً ولا یکذبان معاً، علی

زیرا تقابل نسبتي است که به دو طرف متکی می‌باشد. و در نقیضین یکی از دو طرف عدم است و عدم یک اعتبار عقلی است و مصداقی در خارج ندارد.

[ممکن است گفته شود در تقابل عدم و ملکه نیز یکی از طرفین تقابل عدم است و در نتیجه این نوع از تقابل نیز نباید در خارج تحقق داشته باشد. در پاسخ می‌گوییم:] تقابل عدم و ملکه با تقابل تناقض تفاوت دارد؛ زیرا همان‌طور که خواهد آمد، عدم در تقابل عدم و ملکه عدمی است که به یک امر موجود اضافه شده است و لذا بهره‌ای از وجود برده است، و از این روی طرفین تقابل در این قسم در حقیقت موجود هستند.

میان متناقضین واسطه وجود ندارد

از دیگر احکام تناقض آن است که وجود واسطه میان متناقضین محال می‌باشد؛ یعنی هر شیئی در نظر گرفته شود لزوماً مصداق یکی از دو نقیض خواهد بود. مثلاً هر امر مفروضی یا «حسن» است و یا «حسن» نیست؛ و نیز هر امر مفروضی یا «سفید» است و یا «سفید» نیست و به همین ترتیب. بنابراین همیشه دو مفهوم متناقض همهٔ اشیا را دربر می‌گیرند.

نقیضان در صدق و کذب باهم جمع نمی‌شوند

و نیز از جمله احکام تقابل تناقض آن است که نقیضان، همان‌طور که قبلاً بیان شد،

سبیل قضیة المنفصلة الحقيقية، كما تقدّمت الإشارة إليه؛ وهی قولنا: إما أن یصدق الإيجاب أو یصدق السلب.

وهی قضیة بدیهیة أولیة یتوقّف علیها العلم بصدق كلّ قضیة مفروضة، ضروریة كانت أو نظریة. فلیس یعلم صدق قولنا: الأربعة زوج، مثلاً، إلا إذا علم کذب قولنا: لیست الأربعة بزواج، ولیس یعلم صدق قولنا: العالم حادث، إلا إذا علم کذب قولنا: لیس العالم بحادث. ولذا سمّیت قضیة امتناع اجتماع النقيضین وارتفاعهما بأولی الأوائل.

ولذا كان الشک فی صدق هذه المنفصلة الحقيقية مزیداً للعلم بکّل قضیة مفروضة؛ إذ لا یتحقّق العلم بصدق قضیة إلا إذا علم بکذب نقيضها، والشک فی

هر دو باهم صادق نمی باشند و نیز هر دو باهم کاذب نمی باشند، بلکه به نحو قضیة منفصلة حقیقی «یا ایجاب صدق می کند و سلب صدق می کند». این قضیة منفصلة، یک قضیة بدیهی اولی است که صدق هر قضیة دیگری متوقف بر آن می باشد، خواه آن قضیة ضروری باشد [و تصدیق به آن نیازمند تفکر نباشد] و خواه نظری باشد. مثلاً قضیة «عدد چهار زوج است» تنها در صورتی صادق است که قضیة «عدد چهار زوج نیست» کاذب باشد. و نیز قضیة «عالم حادث است» تنها در صورتی صادق خواهد بود که قضیة «عالم حادث نیست» کاذب باشد. و به همین دلیل است که قضیة امتناع اجتماع نقيضین و امتناع ارتفاع نقيضین را «أولی الأوائل» [= نخستین قضیة اولی] نامیده اند.

و از این روست که اگر در صادق بودن این منفصلة حقیقی تردید شود، به صدق هیچ قضیة ای نمی توان علم را پیدا کرد؛ زیرا تنها در صورتی می توان علم به صدق یک قضیة داشت که بدانیم نقيض آن قضیة کاذب است. و از طرفی تردید در این منفصلة حقیقی موجب می گردد که در کاذب بودن نقيض قضیة شک کنیم؛ و لازمة تردید در کذب نقيض یک قضیة، شک در صدق خود آن قضیة است. [مثلاً اگر قضیة «عدد چهار زوج است» را در نظر بگیریم، تنها در صورتی می توانیم علم به صدق آن

هذه المنفصلة الحقيقية يوجب الشك في كذب النقيض، ولازمه الشك في صدق النقيض الآخر؛ ففي الشك فيها هلاك العلم كله وفساده من أصله، وهو أمر تدفعه الفطرة الإنسانية. وما يدعيه السوفسطي من الشك دعوى لا تتعدى طور اللفظ البتة؛ وسيأتي تفصيل القول فيه.

داشته باشیم که بدانیم قضیه «عدد چهار زوج نیست» کاذب است. و تنها در صورتی می‌توانیم ادعای علم به کذب این قضیه را داشته باشیم که اجتماع و ارتفاع نقیضین را ممتنع بدانیم. زیرا اگر احتمال دهیم که اجتماع نقیضین و یا ارتفاع آن ممکن است، احتمال خواهیم داد که قضیه «عدد چهار زوج نیست» صادق است، و اگر چنین احتمالی بدهیم دیگر علم به صدق قضیه «عدد چهار زوج است» نخواهیم داشت، زیرا علم به یک قضیه تنها در صورتی است که جزم به بطلان نقیض آن داشته باشیم. | بنابراین اگر در صدق این منفصله حقیقی تردید شود بنای عظیم علم از اساس فروخواهد ریخت؛ و این چیزی است که فطرت انسانی آن را نمی‌پذیرد؛ و شک و تردیدی که سوفسطی ادعا می‌کند، یک ادعای ظاهری است و از محدوده لفظ فراتر نمی‌رود. در آینده در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.^۱

الفصل السابع في تقابل العدم والملكة

ويسمى أيضاً تقابل العدم والفنية. وهما أمر وجودي عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به، وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع؛ كالبصر، والعمى، الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً. ولا يختلف الحال في تحقق هذا التقابل، بين أن يؤخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية، أو الطبيعة النوعية، أو الجنسية؛ فإن الطبيعة الجنسية، وكذا النوعية، موضوعان لوصف الفرد، كما أن الفرد موضوع له، فعدم البصر في العقر - كما قيل -

فصل هفتم تقابل عدم و ملكه

عدم و ملكه، که عدم و فنیته^۱ نیز نامیده می شود، عبارت است از یک امر وجودی که عارض می شود بر موضوعی که شائیت انصاف به آن را دارد، و عدم آن امر وجودی از همان موضوع؛ مانند بینایی و کوری که همان نبود بینایی است از موضوعی که صلاحیت برای بینا بودن دارد.

برای تحقق این نوع از تقابل می توان موضوع ملکه را طبیعت شخصی قرار داد و می توان موضوع آن را طبیعت نوعی و یا طبیعت جنسی قرار داد؛ زیرا وقتی یک فرد متصف به وصفی می شود، همان گونه که خود آن فرد موضوع آن وصف است، طبیعت جنسی و نوعی موجود در آن فرد نیز [متصف به آن وصف می شوند و لذا

۱. «فنیته» به معنای دست آورد، و آنچه شخص کسب می کند، است.

عمی وعدم ملکه، لکون جنسه، وهو الحيوان، من شأنه أن يكون بصيراً، وإن لم يتَّصف به طبيعة العقرب النوعية. وكذا المرودة وعدم التحاء الإنسان قبل أوان البلوغ عدم ملکه، لکون الطبيعة النوعية التي للإنسان من شأنها ذلك، وإن كان صنف غير البالغ لا يتَّصف به. ويسمى تقابل العدم والملکه بهذا الإطلاق حقيقةً.

وربما قيَّد بالوقت باشتراط أن يكون العدم في وقت الملکه. ويسمى التقابل حيثُذ بالمشهور. وعليه فمرودة الإنسان قبل أوان البلوغ ليست من عدم الملکه في شيء؛ وكذا فقد العقرب للبصر ليس بعمي.

آنها نیز [موضوع آن وصف به شمار می‌روند. مثلاً اگر حسن سفید پوست باشد می‌توان گفت انسان و نیز حیوان سفید پوست است و در نتیجه انسان و حیوان نیز موضوع این وصف به شمار می‌روند.] بنابراین عدم بینایی در عقرب، چنان‌که گفته‌اند، کوری و عدم ملکه است، زیرا جنس عقرب، یعنی حیوان، صلاحیت برای بینا بودن دارد؛ اگرچه طبیعت نوعی عقرب هرگز متصف به بینایی نمی‌شود. همچنین مُرودت و ریش نداشتن انسان در دوران پیش از بلوغ، عدم ملکه است؛ زیرا طبیعت نوعی انسان صلاحیت برای رویش مو بر روی صورت را دارد، اگرچه خصوص صنف غیر بالغ متصف به آن نمی‌شود. اگر موضوع را تعمیم دهیم به گونه‌ای که طبیعت نوعی و جنسی را نیز فراگیرد این تقابل، عدم و ملکه حقیقی نامیده می‌شود.

گاهی گفته می‌شود: باید عدم را در وقت ملکه در نظر گرفت، [یعنی اگر موضوع در همان وقتی که فاقد یک وصف وجودی است، صلاحیت برای اتصاف به آن وصف وجودی را داشته باشد، فقدان آن وصف، عدم ملکه می‌باشد، و در غیر این صورت تقابل میان آنها تقابل عدم و ملکه نخواهد بود.] در این صورت این تقابل را عدم و ملکه مشهوری می‌نامند. بنابراین قول، نداشتن ریش در دوران پیش از بلوغ، عدم ملکه نیست؛ و همچنین نابینایی عقرب کوری نیست.

وهو أشبه بالاصطلاح؛ فلا يضمر خروج الموارد التي يكون الموضوع فيها هو الجنس أو النوع من تقابل عدم والملكة، مع عدم دخولها في التقابلات الثلاثة الباقية، وأقسام التقابل منحصرة في الأربعة.

کسانی که این قید را افزوده‌اند، درواقع اصطلاح جدیدی جعل کرده‌اند، و از این رو نمی‌توان بر آنها اشکال کرد که: با توجه به این قید مواردی که موضوع در آنها جنس و یا نوع است از تقابل عدم و ملکه خارج می‌شود، و در عین حال در هیچ‌یک از سه قسم دیگر تقابل نیز وارد نمی‌شود، و از طرفی اقسام تقابل منحصر در این چهار قسم است. [توضیح اشکال یادشده آن است که ما از طرفی می‌بینیم میان حالتی که مثلاً عقرب دارد و حالتی که دیگر حیوانات دارند تقابل است، و از طرف دیگر اگر تقابل عدم و ملکه را مفید به وقت کنیم، این تقابل را در هیچ‌یک از اقسام چهارگانه تقابل نمی‌توان مندرج ساخت. و نیز قسم پنجمی هم برای تقابل نمی‌توان در نظر گرفت، زیرا اقسام تقابل منحصر در همین چهار قسم است، بنابراین مفیدکردن تقابل عدم و ملکه به وقت صحیح نیست.]

الفصل الثامن في تقابل التضايف

المتضائفتان كما نحصل من التقسيم: أمران وجوديان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر. فهما على نسبة متكررة؛ لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به. ولذلك يمتنع اجتماعهما في شيء من جهة واحدة، لاستحالة دوران النسبة بين الشيء ونفسه.

وقد أورد على كون التضايف أحد أقسام التقابل الأربعة بأن مطلق التقابل من

فصل هشتم تقابل تضايف

متضائفتان، همان گونه که از تقسیم^۱ به دست آمد، دو امر وجودی هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری امکان پذیر نیست؛ چرا که متضائفتان مبتنی بر نسبت متکرری هستند که هر یک از آن دو نسبت همراه با دیگری تعقل می شود؛ و به همین دلیل است که اجتماع دو امر متضايف در یک شيء از یک جهت ممتنع می باشد؛ چون نسبت هرگز میان شيء و خودش برقرار نمی شود.

پاسخ به یک اشکال

بر این مطلب که تضايف یکی از اقسام تقابل است، اشکال شده است به این که: مطلق تقابل یکی از اقسام تضايف است؛ زیرا دو مفهوم متقابل، از آن جهت که

۱، اشاره است به تقسیمی که در پایان فصل پنجم ذکر شد.

اقسام التضایف؛ إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضائفان؛ فيكون عدّ التضایف من اقسام التقابل، من قبيل جعل الشيء قسماً لقسمه.

وأجيب عنه بأن مفهوم التقابل من مصاديق التضایف، ومصادق التضایف من اقسام التقابل ومصاديقه؛ فالقسم من التضایف هو مفهوم التقابل، والقسم له هو مصداقه؛ وكثيراً ما يكون المفهوم الذهنی فرداً لنفسه، كمفهوم الكلّي؛ كما ربما

متقابل هستند، متضایف می باشند؛ [یعنی نسبت متکرری میان آنها برقرار است و تعقل یکی از آنها بدون دیگری امکان پذیر نیست، زیرا متقابلان عبارتند از چیزی که یکی از آنها جمع نمی شود، با دیگری که آن دیگری نیز با این جمع نمی شود.] بنابراین اگر تضایف را از اقسام تقابل به شمار آوریم، در واقع شیء را قسیم^۱ برای قسم خودش قرار داده ایم.

از اشکال یاد شده به این صورت پاسخ داده شده است که: مفهوم تقابل از مصادیق تضایف است، و مصداق تضایف از اقسام تقابل و مصادیق آن می باشد. بنابراین آنچه یکی از اقسام تضایف را تشکیل می دهد، مفهوم تقابل است، و آنچه قسیم^۲ تضایف می باشد مصداق تقابل است. و این هیچ بُعدی ندارد؛ زیرا در موارد فراوانی یک مفهوم ذهنی، مصداق خودش واقع می شود، مانند مفهوم کلّی؛ همان طور که گاهی مصداق مفهوم مقابل خودش واقع می شود؛ مانند مفهوم جزئی که فرد و مصداق «کلّی» است و در عین حال مفهوم جزئی در برابر مفهوم کلّی او

۱. عبارت نه‌ای الحکمة به این صورت است «فيكون عدّ التضایف من اقسام التقابل من قبيل جعل الشيء قسماً لقسمه»؛ ولی به نظر می رسد به جای «قسم» باید «قسم» قرار داده شود، زیرا تقابل قسمی از تضایف است در حالی که تضایف هم خودش یکی از اقسام تقابل است. و بنابراین تقابل یک قسم از یکی از اقسام خودش (یعنی تضایف) خواهد بود.

۲. عبارت حضرت علامه رحمته الله در نه‌ای الحکمة چنین است «فالقسم من التضایف هو مفهوم التقابل و القسم له هو مصداقه» و ترجمه آن همان است که در بالا آمده است، اما در این جا نیز باید به جای قسیم، قسم قرار داده شود که در این صورت ضمیر «له» به تقابل و ضمیر «مصداقه» به تضایف برمی گردد و ترجمه آن چنین است «مفهوم تقابل، یکی از اقسام تضایف است و مصداق تضایف یکی از اقسام تقابل است».

يكون فرداً لمقابله، كمفهوم الجزئي، الذي هو فرد للكلّي ومقابل له باعتبارين؛ فلا إشكال.

ومن أحكام التضايف أن المتضائفين متكافئان وجوداً وعدمًا، وقوةً وفعلًا؛ فإذا كان أحدهما موجوداً، فالآخر موجود بالضرورة؛ وإذا كان أحدهما معدوماً، فالآخر معدوم بالضرورة؛ وإذا كان أحدهما بالقوة، أو بالفعل، فالآخر كذلك بالضرورة. ولازم ذلك أنهما متعانٍ، لا يتقدم أحدهما على الآخر، لا ذهنًا، ولا خارجاً.

قسیم آن می باشد، و چون اعتبارها مختلف است، اشکالی در آن نیست. [توضیح این که «مفهوم جزئی» از آن جهت که یکی از مفاهیم ذهنی است، کلی می باشد و مصادیق فراوانی دارد؛ اما مصادیق مفهوم جزئی، که صورت های حسی و خیالی ما را تشکیل می دهند در برابر مفهوم کلی و قسیم آن هستند، بنابراین مفهوم جزئی به یک اعتبار فردی از افراد مفهوم کلی است و به اعتبار دیگر در برابر آن است و قسیم آن می باشد. درباره تقابل و تضایف نیز مطلب از همین قرار است، مفهوم «متقابلان» از آن جهت که مفهومی از مفاهیم است از اقسام تضایف به شمار می رود، اما مصادیق متقابلان بر چهار قسم هستند که یکی از آنها متضایفین است.]

متضایفان همتای یکدیگرند

از جمله احکام تضایف آن است که دو امر متضایف در وجود و عدم، و قوه و فعل همتای یکدیگرند؛ پس اگر یکی از آنها موجود باشد، دیگری نیز قطعاً موجود خواهد بود؛ و اگر یکی از آنها معدوم باشد، دیگری نیز قطعاً معدوم خواهد بود. همچنین اگر یکی از آنها بالقوه و یا بالفعل باشد دیگری نیز حتماً همان گونه خواهد بود.

و لازمه این مطلب آن است که دو امر متضایف همیشه همراه یکدیگرند، و نه در ذهن و نه در خارج یکی از آنها بر دیگری پیشی نمی گیرد.

الفصل التاسع

في تقابل التضاد

قد عرفت أنَّ المتحصِّل من التقسيم السابق أنَّ المتضادَّين أمران وجوديان، غير متضائفين، لا يجتمعان في محلٍّ واحد في زمان واحد من جهة واحدة. والمنقول عن القدماء أنَّهم اكتفوا في تعريف التضادَّ على هذا المقدار؛ ولذلك جوزوا وقوع التضادَّ بين الجواهر، وأنَّ تزيد أطراف التضادَّ على اثنين.

لكنَّ المشائين أضافوا إلى ما يتحصِّل من التقسيم قيوداً أخرى؛ فرسموا المتضادَّين بأنَّهما: أمران وجوديان، غير متضائفين، متعاقبان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف. ولذلك ينحصر التضادَّ عندهم في نوعين

فصل نهم

تقابل تضاد

با توجه به تقسیمی که پیش از این [در پایان فصل پنجم، برای تقابل] بیان شد، متضادان عبارتند از دو امر وجودی غیر متضایف که در محل واحد، زمان واحد و از جهت واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند. حکمای پیشین در تعریف تضاد بر همین مقدار اکتفا کرده‌اند، و از این روی وقوع تضاد در میان جواهر را جایز شمرده‌اند و نیز این را که اطراف تضاد از دو تا فراتر رود.

لیکن حکمای مشاء قیود دیگری را بر آن تعریف افزودند و در بیان تعریف رسمی تضاد آوردند: «متضادان دو امر وجودی غیر متضایف‌اند که پی‌درپی بر یک موضوع وارد می‌شوند، تحت یک جنس قریب قرار دارند و میانشان نهایت خلاف و جدایی است» و به همین دلیل است که نزد حکمای مشاء تضاد فقط در میان دو نوع

آخرین من الأعراض داخلین تحت جنس قریب بینهما غایة الخلاف، ویمتنع وقوع التضاد بین اُزید من طرفین.

بیان ذلك: أن کل ماهیة من الماهیات، بل کل مفهوم من المفاهیم، منعزل بذاته عن غیره، من أي مفهوم مفروض؛ وليس ذلك من التضاد فی شیء، وإن کان یصدق علیه سلب غیره. وكذا کل نوع تام، بوجوده الخارجی واثاره الخارجیة، مبائن لغيره من الأنواع الثامّة، بما له ولآثاره من الوجود الخارجی، لا یتصادقان، بمعنی أن یطرد الوجود الخاص به الطارد لعدمه عدم نوع آخر بعینه؛ فلیس ذلك من التقابل والتضاد فی شیء.

والأما التضاد - وهو التقابل بین امرین وجودیین - أن یكون کل من الأمرین

اخیر از اعراض که تحت یک جنس قریب مندرج اند و میانشان نهایت خلاف است، واقع می شود؛ و نیز به همین دلیل است که ایشان وقوع تضاد در میان بیش از دو طرف را محال می دانند.

متضادان باید موضوع مشترک داشته باشند

بیان مطلب [و وجه اعتبار این قیود در تعریف متضادان] آن است که هر ماهیتی از ماهیات بلکه هر مفهومی از مفاهیم ذاتاً از هر مفهوم دیگری جدا و منعزل می باشد، و می توان مفاهیم دیگر را از آن سلب کرد؛ اما این مقدار از مغایرت برای تحقق تضاد کافی نیست. همچنین هر نوع تامی با وجود خارجی و آثار خارجی اش، بر دیگر انواع تام با وجود خارجی و آثار خارجیشان صدق نمی کند و آنها با یکدیگر مباین می باشند. مقصود از صدق کردن دو نوع تمام بر یکدیگر آن است که وجود خاص یکی، که عدم را از آن طرد می کند، بعینه عدم را از نوع دیگر نیز طرد کند. این گونه مباین ها و عدم صدق دو چیز بر یکدیگر هیچ ربطی به تقابل و تضاد ندارد.

[حاصل آن که مقصود از تضاد آن نیست که دو مفهوم، یک مفهوم نمی شوند و بر

طارداً بماهیتِ الأمر الآخر، ناظرأً إلیه، آبیأً للاجتماع معه وجوداً. ولأزم ذلك أولاً: أن يكون هناك أمر ثالث یوجدان له، وتتحدان به. والأمر الذي یوجد له الأمر الوجودی وتتحد به، هو مطلق الموضوع، الأعم من محل الجوهر وموضوع العرض، لكنَّ الجواهر لا یقع فیها تضاد، كما سیجی: فالمتعین أن یكونا عرضین ذَوِی موضوع واحد.

وثانیاً: أن یكون النوعان بما أن لكل منهما نظراً إلى الآخر متطاردین، كل منهما یطرد الآخر بفصله الذي هو تمام نوعیته، والفصل لا یطرد الفصل إلا إذا كانا

یکدیگر صدق نمی‌کنند، زیرا هر مفهومی با مفهوم دیگری چنین رابطه‌ای دارد، و اگر همین مقدار برای وقوع تضاد کافی باشد باید همه مفاهیم ضد یکدیگر باشند. و همچنین مقصود از تضاد آن نیست که دو نوع تام با یک وجود موجود نمی‌شوند، زیرا هیچ‌گاه دو نوع تام بر یکدیگر صدق نمی‌کنند و با یک وجود موجود نمی‌شوند.]

بلکه تضاد، که تقابل میان دو امر وجودی است، عبارت است از این که دو چیز به گونه‌ای باشند که هر کدام از آنها با ماهیتش دیگری را طرد کند و ناظر به آن بوده از اجتماع با آن در وجود ابا داشته باشد.

و لازمه چنین چیزی آن است که اولاً: امر سوّمی وجود داشته باشد که متضادان در آن موجود شوند و با آن متحد گردند. و آنچه یک امر وجودی در آن موجود می‌شود و با آن متحد می‌گردد «مطلق موضوع» است که شامل محل جوهر و موضوع عرض، هر دو، می‌گردد. البته همان‌طور که خواهد آمد، تضاد در میان جواهر واقع نمی‌شود. بنابراین رابطه تضاد فقط میان دو عرض، که دارای موضوع واحدی هستند، تحقق می‌یابد.

متضادان باید تحت جنس قریب متدرج باشند

و ثانیاً: با توجه به آن که هریک از متضادان ناظر به دیگری می‌باشد، باید متضادان

جميعاً مقسمين لجنس واحد، أي أن يكون النوعان داخلين تحت جنس واحد قريب. فافهم ذلك.

ولا يرد عليه أن الفصل، لكونه جزء الماهية، غير مستقل في الحكم، والحكم للنوع؛ لأن الفصل عين النوع محضاً، فحكمه حكم النوع بعينه.

على أن الأجناس العالية من المقولات العشر لا يقع بينها تضاد؛ لأن الأكثر من واحد منها يجتمع في محل واحد، كالكم والكيف وسائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسماني؛ وكذا بعض الأجناس المتوسطة الواقعة تحت بعضها مع بعض آخر؛ وكذا الأنواع الأخيرة المندرجة تحت بعضها مع بعض الأنواع الأخيرة

دو نوع باشند که هریک دیگری را با فصلش، که تمام نوعیت آن را تشکیل می دهد، طرد کند. و از طرفی یک فصل تنها در صورتی فصل دیگر را طرد می کند که هر دو مقسم یک جنس باشند، یعنی باید دو نوع متضاد تحت یک جنس قریب مندرج باشند. دقت شود.

اگر اشکال شود که: فصل، چون جزء ماهیت است، حکم مستقلاً ندارد، و همه احکام مربوط به نوع می باشد؛ در پاسخ می گوئیم: فصل همان نوع است که بر حیثیت تحصیل آن تکیه شده است، و بنابراین حکم فصل بعینه همان حکم نوع است [و هر حکمی که نوع دارد می توان آن را به فصل هم نسبت داد].

افزون^۱ بر آن که میان اجناس عالی از مقولات ده گانه تضاد واقع نمی شود، زیرا چندتا از آنها در محل واحد جمع می شوند؛ مانند کم و کیف و اعراض دیگر که در یک جوهر جسمانی جمع می شوند. همچنین بعضی از اجناس متوسط، که در بعضی از اجناس عالی مندرج هستند، با پاره ای از اجناس متوسط دیگر، که در اجناس عالی دیگری مندرج هستند، جمع می شوند. و نیز انواع اخیر، که تحت برخی از اجناس مندرج هستند، با بعضی از انواع اخیر دیگر، که تحت اجناس دیگری مندرج می باشند، جمع می شوند. بنابراین تضاد، به حکم استقراء، فقط در

۱. دلیل دیگری است برای اثبات آن که متضادان مندرج تحت یک جنس قریب هستند.

المندرجة تحت بعض آخر. فالتضاد إنما يقع بالاستقراء في نوعين واقعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية؛ كالسواد والبياض، المعدودين من الكيفيات المبصرة عندهم؛ وكالتهور والجبن، من الكيفيات النفسانية.

وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فإنهم حكموا بالتضاد بين أمور، ثم عثروا على أمور متوسطة بين المتضادين نسبة؛ كالسواد والبياض المتضادين، وبينهما من الألوان الصفرة والحمرة والخضرة، وهي بالنسبة إلى السواد من البياض، وبالنسبة إلى البياض من السواد؛ وكالتهور والجبن المتوسط بينهما الشجاعة؛ فاعتبروا أن يكون الضد في غاية الخلاف ونهاية البعد من ضده.

وهذا هو الموجب لتضاد بين الجواهر، فإن الأنواع الجوهرية لا يوجد

دو نوع که تحت یک جنس قریب از مقولات عرضی مندرج هستند، واقع می شود؛ مانند: سیاهی و سفیدی که نزد حکما از کیفیات مبصر به شمار می روند، و مانند تهور [جبی باکی] و جبن [= ترس] که از کیفیات نفسانی محسوب می شوند.

متضادان باید در نهایت خلاف باشند

نکته این که حکمای مشاء گفته اند «باید میان متضادان نهایت اختلاف باشد» آن است که فلاسفه ابتدا حکم کردند به وقوع تضاد میان اموری، و آن گاه به چیزهایی دست یافتند که متوسط میان متضادان بوده و نسبی می باشند؛ مانند سفیدی و سیاهی که ضد یکدیگرند و میان آنها رنگ هایی چون زردی، قرمزی و سبزی قرار دارد و این رنگ ها در مقایسه با رنگ سیاهی، از سفیدی به شمار می روند و در مقایسه با سفیدی از سیاهی محسوب می شوند؛ و مانند تهور و جبن که شجاعت میان آنها قرار دارد. و از این روی این شرط را معتبر دانستند و گفتند یک ضد باید در غایت اختلاف با ضد دیگر و در نهایت دوری از آن باشد.

و همین نکته موجب گردیده است که حکمای مشاء وقوع تضاد میان جواهر را انکار کنند؛ زیرا در میان انواع جوهری نه نوع نسبی ای که با دو طرف مقایسه شود،

فیهما ما هو نسبی مقیس إلى طرفین، ولا نوعان متطرفان بینهما غایة الخلاف.
 ومن احکام التضاد أنه لا یقع بین ازید من طرفین، لأنه تقابل، والتقابل نسبة، ولا
 تتحقق نسبة واحدة بین ازید من طرفین. وهذا حکم عام لجميع اقسام التقابل.
 قال فی الأسفار: «و من احکام التضاد، علی ما ذکرناه من اعتبار غایة التباعد، أن
 ضد الواحد واحد؛ لأن الضد علی هذا الاعتبار هو الذي یلزم من وجوده عدم الضد
 الآخر. فإذا کان الشيء وحدانیاً وله أضداد، فإما أن تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من
 جهة واحدة، أو من جهات كثيرة. فإن كانت مخالفتها له من جهة واحدة، فالمضاد
 لذلك الشيء بالحقیقة شيء واحد وضد واحد، وقد فرض أضداداً. وإن

یافت می شود، و نه دو نوعی که در دو طرف قرار گرفته باشند و میان آنها نهایت
 اختلاف باشد.

پارهای از احکام تضاد

از جمله احکام تضاد آن است که تضاد فقط میان دو طرف واقع می شود، نه بیشتر؛ به
 دلیل آن که تضاد یکی از اقسام تقابل است، و تقابل یک نوع نسبت است، و نسبت
 واحد میان دو طرف تحقق می یابد، نه بیشتر. این حکم اختصاصی به تضاد ندارد، و
 همه اقسام تقابل را دربر می گیرد.

صدرالمثالین در استفاد می گوید:

«با توجه به آن که نهایت دوری و اختلاف در تضاد معتبر است، یکی از احکام
 تضاد این خواهد بود که ضد یک چیز فقط یک چیز است؛ زیرا با توجه به شرط
 مذکور ضد چیزی است که از وجود آن، عدم ضد دیگر لازم می آید. پس اگر شيء
 واحد دارای اضداد متعددی باشد، یا مخالفت آن اضداد باشیء مورد نظر از یک جهت
 است و یا از چند جهت می باشد. اگر مخالفت آن اضداد باشیء مورد نظر از یک جهت
 باشد، در واقع یک چیز است که ضد آن شيء می باشد نه چند چیز، در حالی
 که بنابر فرض چند چیز ضد آن شيء هستند. و اگر مخالفت میان آن اضداد و

كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة، فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة، بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد، ويضاد البارد من حيث هو حار، ويضاد كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها؛ فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض، ولكل واحد من الطرفين ضد واحد؛ وأما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض، انتهى. (ج ۲، ص ۱۱۴)

ومن أحكامه أن المتضادين متعاقبان على الموضوع؛ لاعتبار غاية الخلاف بينهما، سواء كان بينهما واسطة، أو وسائط، هي بالقياس إلى كل من الجانبين من الجانب الآخر؛ أم لم تكن وأثره أن لا يخلو الموضوع منهما معاً؛ وسواء تعاورا عليه

شيء مورد نظر از جهات متعدد باشد، در این صورت شیء مورد نظر دارای یک حقیقت بسیط نخواهد بود، بلکه [دارای جهات عديده‌ای است و از هر جهت ضد واحدی دارد، و در واقع تضادهای متعددی است که بالعرض به آن شیء نسبت داده می‌شود؛] مانند انسان که از آن جهت که سرد است، با شیء گرم تضاد دارد؛ و از آن جهت که گرم است، با شیء سرد تضاد دارد؛ و نیز با اشیای فراوانی، از آن جهت که دارای تضاد آنهاست، تضاد دارد. در چنین مواردی تضاد حقیقی فقط میان گرما و سرما، و سیاهی و سفیدی برقرار است و هر یک از طرفین تضاد، فقط یک ضد دارد. و اما تضاد میان شیء گرم و شیء سرد، تضاد بالعرض است.^۱

از دیگر احکام تضاد آن است که، چون در تضاد نهایت خلاف معتبر است، دو شیء متضاد پی در پی هر یک موضوع وارد می‌شوند، خواه میان آنها یک واسطه باشد و خواه چند واسطه. [البته همان‌طور که قبلاً یادآوری شد] واسطه میان دو ضد، اگر با این ضد سنجیده شود، در ضد دیگر داخل می‌شود؛ و اگر با آن ضد سنجیده شود، در این ضد داخل می‌شود. نتیجه حکم یاد شده آن است که موضوع ضدین هرگز از هر دو ضد خالی نمی‌شود [و در هر شرایطی به یکی از آنها متصف می‌باشد] خواه هر دوی آنها، یکی پس از دیگری، بر آن وارد شوند، و یا آن‌که یکی

واحداً بعد واحد، أم كان أحد الضدين لازماً لوجوده، كالبياض للثلج، والسواد للقر. ومن أحكامه أنَّ الموضوع الذي يتعاقبان عليه يجب أن يكون واحداً بالخصوص، لا واحداً بالعموم؛ إذ لا يمتنع وجود ضدين في موضوعين، وإن كانا متحدین بالنوع أو الجنس.

خاتمة

اختلفوا في التمانع الذي بين الواحد والكثير، حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، فهو من التقابل بالذات، أم لا؟ وعلى الأول، فهو أحد أقسام التقابل الأربعة، أم قسم خامس غير الأقسام الأربعة المذكورة؟ وعلى الأول، فهو من تقابل التضاييف، أم من تقابل التضاد؟ ولكل من الاحتمالات المذكورة قائل، على ما فصل في المطولات.

از ضدین لازمه وجود آن موضوع باشد؛ [و ضد دیگر هرگز بر آن عارض نشود] مانند سفیدی برای برف، و سیاهی برای چشم.

از دیگر احکام تضاد آن است که موضوعی که ضدین بر آن عارض می‌شوند، باید واحد شخصی باشد نه واحد عمومی؛ زیرا وجود ضدیت در دو موضوع محال نیست، اگرچه آن دو موضوع واحد نوعی و یا واحد جنسی باشند.

خاتمه: در بیان رابطه میان واحد و كثير

[میان واحد و كثير تمنع است، زیرا یک چیز نمی‌تواند از یک جهت هم واحد باشد و هم كثير.] اما میان فلاسفه اختلاف است که آیا تمنع میان واحد و كثير از باب تقابل بالذات است یا نه؟ و در صورتی که تمنع میان واحد و كثير از باب تقابل بالذات باشد، آیا یکی از اقسام چهارگانه تقابل است و یا قسم پنجمی می‌باشد؟ و در صورتی که یکی از اقسام چهارگانه تقابل باشد، آیا تقابل میان آن دو از قبیل تقابل تضایف است و یا از قبیل تقابل تضاد می‌باشد؟ پناہر آن چه در کتاب‌های مفصل آمده است، هر یک از این احتمالات قائلی دارد.